

Основы мистицизма и другие эссе

Эвелин Андерхилл

THE
ESSENTIALS
of
MYSTICISM
AND OTHER ESSAYS

BY
EVELYN UNDERHILL



1920

NEW YORK: E. P. DUTTON & CO.

LONDON & TORONTO

J. M. DENT & SONS LTD.

Электронная книга проекта "Гутенберг" "Основы мистицизма" и другие эссе

Эта электронная книга предназначена для использования любым человеком в любой точке Соединенных Штатов и большинства других частей мира бесплатно и практически без каких-либо ограничений. Вы можете скопировать его, раздать или повторно использовать в соответствии с условиями лицензии Project Gutenberg, прилагаемой к этой книге, или онлайн по адресу www.gutenberg.org. Если вы находитесь за пределами Соединенных Штатов, вам необходимо ознакомиться с законами страны, в которой вы находитесь, прежде чем использовать эту электронную книгу.

Название: Основы мистицизма и другие эссе

Автор: Эвелин Андерхилл

Дата выхода: 7 августа 2024 [Электронная книга №74203]

Язык: Английский

Оригинальная публикация: Нью-Йорк: E. P. Dutton & Co, 1920

Авторы: Сьюзан Э., Дэвид Кинг и команда онлайн-корректоров по адресу <https://www.pgdp.net>. (Этот файл был создан на основе изображений, щедро предоставленных интернет-архивом.)

*** НАЧАЛО ПРОЕКТА "ЭЛЕКТРОННАЯ КНИГА ГУТЕНБЕРГА" ОСНОВЫ МИСТИЦИЗМА И ДРУГИЕ ЭССЕ ***

Основы мистицизма

ОСНОВЫ МИСТИЦИЗМА И ДРУГИЕ ЭССЕ

АВТОР : ЭВЕЛИН АНДЕРХИЛЛ

1920

Нью-Йорк: E. P. DUTTON & CO.

ЛОНДОН И ТОРОНТО

J. M. DENT & SONS Ltd.

Все права защищены

Содержание

Предисловие . . .	v
Основы мистицизма . . .	1
Мистика и корпоративная жизнь . . .	25
Мистицизм и учение об искуплении . . .	44
Мистик как творческий Художник . . .	64
Воспитание Духа . . .	86
Место воли, Интеллекта и чувств в молитве . . .	99
Мистицизм Плотина . . .	116
Три средневековых мистика . . .	141
I. “ЗЕРКАЛО ПРОСТЫХ ДУШ” . . .	141
II. БЛАЖЕННАЯ АНДЖЕЛА ИЗ ФОЛИНЬО . . .	160
III. ДЖУЛИАН НОРВИЧСКИЙ . . .	183
Мистицизм в современной Франции . . .	199
I. SŒUR THÉRÈSE DE L’ENFANT-JÉSUS . . .	199
II. ЛЮСИ-КРИСТИН . . .	215
III. CHARLES PÉGUY . . .	228

ПРЕДИСЛОВИЕ

Эссе, собранные в этом томе, были написаны в течение последних восьми лет. Они касаются различных аспектов предмета мистицизма: первые полдюжины посвящены его общей теории и практике, а также особым моментам, возникающим в нем; остальные - его применению в жизни и трудах мистиков, от язычника Плотина до христианских созерцателей наших дней.

Большинство из них уже появлялись в других изданиях, хотя все они были переработаны, а некоторые полностью переписаны для целей этой книги. “Основы мистицизма” и “Мистик как творческий художник” были впервые напечатаны в *The Quest*; “Мистик и корпоративная жизнь”, “Мистицизм и доктрина искупления” и “Место воли, интеллекта и чувств в молитве” в *The Interpreter*; “Воспитание духа” в *The Parents’ Review*; “Мистицизм Плотина” в *The Quarterly Review*; “Зеркало простых душ” и “Сестра Тереза де л Поклонник Иисуса” (под названием “Современный святой”) в “*Двухнедельном обозрении*”; “Блаженная Анджела Фолиньо” в “*Францисканских очерках*”; “Юлиан Норвичский” в “*Обозрении Святого Мартина*” *The*

Contemporary Review,,. Все это сейчас переиздается с любезного разрешения соответствующих редакторов.

Е. У.

Август 1920 года.

ОСНОВЫ МИСТИЦИЗМА

Каковы истинные основы мистицизма? Когда мы отбросим те черты, которые одни мистики принимают, а другие отвергают, — все, что связано просто с традицией, темпераментом или бессознательным аллегоризмом, — что мы обнаружим в качестве необходимого и неизменного характера всякого истинного мистического опыта? Этот вопрос действительно стоит задать. В течение некоторого времени много внимания уделялось исторической стороне мистицизма, и немного — гораздо меньше — его практике. Но не было четкого понимания разницы между его сущностью и случайностями: между традиционными формами и методами и вечным опытом, который они опосредовали. В мистической литературе слова часто путают с вещами, а символы — с реальностью; так что читателю кажется, что большая часть этой литературы относится к некоему самосогласованному и исключительному миру грез, а не к достижению универсальной истины. Таким образом, острая потребность в повторном утверждении, которую ощущает институциональная религия, необходимость перевода ее истин в символику, которую современные люди могут понять и принять, по крайней мере, с равной силой применима к мистицизму. Стало важным отделить факты от древних формул, использовавшихся для их выражения. Эти формулы имеют ценность, потому что они являются подлинными попытками выразить истину; но сами по себе они этой истиной не являются, и неспособность распознать это различие привела к большому количеству недоразумений. Таким образом, с философской и теологической стороны мистицизм Западной Европы тесно переплетен со святоотеческими и средневековыми представлениями о христианстве; и это представление, хотя и полно благородной поэзии, сейчас трудно, если не невозможно, приспособить к нашим представлениям о Вселенной. Опять же, со своей личной стороны мистицизм — это раздел психологии. Сейчас психология меняется на наших глазах; мы уже видим нашу ментальную жизнь в новой перспективе, склонны описывать ее в новых формах. Наши способы описания и интерпретации духовного опыта должны меняться вместе со всем остальным, если мы хотим оставаться в контакте с реальностью; хотя сам опыт остается неизменным.

Итак, мы вынуждены спросить себя, что является существенным элементом духовного опыта? Какие из многих состояний и откровений, описанных мистиками, являются неотъемлемыми частями этого; и к чему приходят эти состояния и степени, когда мы описываем их общепринятой фразеологией и снимаем монашеские одежды, в которые они обычно облачены? Какие элементы обусловлены внушениями традиции, сознательным или бессознательным символизмом, неправильной интерпретацией эмоций, вторжением страстных желаний из низших центров или замаскированным исполнением бессознательного желания? И когда все эти каналы иллюзии будут перекрыты, что останется? Это будет трудное и часто

болезненное исследование. Но это исследование, с которым должны столкнуться все, кто верит в достоверность духовного опыта человека; для того, чтобы их вера могла быть установлена на прочной основе и отделена от тех нереальных и непостоянных элементов, которые, безусловно, обречены на разрушение и с которыми ее в настоящее время слишком часто путают. Я уверен, что в настоящий момент мы наилучшим образом служим высшим интересам души, подвергая неумолимой критике всю массу материала, который называется "мистицизмом". Только нанося верные раны другу, мы можем спасти науку о внутренней жизни от увечий со стороны психологов.

Итак, мы начнем с центрального факта мистического опыта. Этот центральный факт, как мне кажется, заключается в подавляющем сознании Бога и его собственной души: сознании, которое поглощает или затмевает все другие центры интереса. Говорят, что святой Франциск Ассизский, молясь в доме Бернарда из Кинтавалле, снова и снова повторял: "Боже мой! Боже мой! кто Ты? а я что?" Хотя слова происходят от ул. Августина, они хорошо представляют его психологического настроя. Это был единственный вопрос, который, по его мнению, стоило задать; и это вопрос, который каждый мистик задает в начале и иногда отвечает в конце своих поисков. Следовательно, мы должны поставить на первое место среди наших основных принципов ясную убежденность в живом Боге как первостепенном интересе сознания и в личном "я", способном к общению с Ним. Сказав это, однако, мы можем допустить, что в представлении мистика о своем Божестве возможна самая широкая широта. В лучшем случае эта концепция будет символической; его опыт, если он подлинный, намного превзойдет символы, которые он использует. "Бога, - говорит автор книги *"Облако неведения"*, - вполне можно любить, но не думать о нем". Следовательно, формы веры могут быть для мистика только эшафотом, по которому он восходит. Я думаю, мы даже обязаны признать, что открытое признание того, что ортодоксальные христиане обычно подразумевают под личным Богом, не является существенным. Напротив, там, где это принимает грубо антропоморфную форму, идея личности может оказаться недостатком, открывая путь для вторжения замаскированных эмоций и желаний. В высших переживаниях величайших мистиков категория личности, по-видимому, выходит за пределы. "Свет в душе, который является сотворенным," говорит Экхарт, - не удовлетворяется тремя Личностями, поскольку каждая существует в своем различии ... но мы полны решимости узнать, откуда приходит это Существо, проникнуть в Простую Почву, в Безмолвную Пустыню, внутри которой никогда не было никаких различий". Всеобъемлющее Единое находится за пределами всех частичных представлений, хотя истинные ценности, которые представляют эти представления, сохраняются в нем. Каким бы пантеистом ни был мистик, с одной стороны, каким бы абсолютистом - с другой, его общение с Богом всегда является личным в том смысле, что это общение с живой Реальностью, объектом любви, способным на ответ, который требует от него полной самоотдачи и получает ее. Это ощущение двойного движения, самоотдачи с божественной стороны, отвечающей самоотдаче с человеческой стороны, присутствует во всем великом мистицизме. Это, конечно, привело к эмоциональному преувеличению, но в чистом виде кажется неотъемлемой частью человеческого восприятия Реальности. Даже там, где это противоречит философии мистика — как в индуизме и неоплатонизме, - это все еще присутствует. Любопытно отметить, например, как Плотин, после того как оградил свой Абсолют от всяких оговорок, исключил его из всех категорий, определяя его только ледяным методом отрицания, внезапно переходит на язык пылкого чувства, когда доходит до описания того экстаза, в котором он прикоснулся к истине. Затем он говорит об "истинной любви, остром желании", которое овладело им, апеллируя к

опыту тех собратьев-мистиков, которые “загорелись огнем и обрели в нем великолепие”. Они, по его словам, “почувствовали, как внутри них разгорается пламя любви к тому, что можно познать, — к страсти влюбленного, покоящегося на груди своей любви”.

Таким образом, мы можем сказать, что особый ментальный образ, который мистика формирует для его цели, традиционная теология, которую он принимает, не является существенной. Поскольку оно никогда не бывает адекватным, степень его неадекватности имеет второстепенное значение. Хотя некоторые вероучения оказались более полезными для мистика, чем другие, он полностью развит в каждой великой религии. Мы не можем честно сказать, что есть какая-то большая разница между брахманом, суфием или христианским мистиком в их лучших проявлениях. Они гораздо больше похожи друг на друга, чем на обычного верующего в своих нескольких вероучениях. Что существенно, так это то, как мистик относится к своему Божеству и к своим собственным отношениям с ним; ибо это обожающее и всеохватывающее сознание богатой и совершенной божественной жизни в противовес жизни "я" и возможного достижения уровня бытия, возвышения "я", при котором мы совершенно едины с ним, может быть справедливо записано как необходимый элемент всей мистической жизни. Это общий фактор, объединяющий те, по-видимому, несовместимые взгляды на Вселенную, которые в то или иное время считались мистическими. Их мистическое качество полностью зависит от характера личности, которая их принимает. Он может быть трансценденталистом; но если это так, то это потому, что его интуиция божественного настолько возвышенна, что ее нельзя выразить с помощью какой-либо интеллектуальной концепции, и он вынужден сказать вместе с Рейсбруком: “Он не является ни тем, ни другим”. Он может быть унитаристом; но если это так, то это потому, что он находит в других людях — более того, во всей паутине жизни — ту таинственную живую сущность, которая является способом существования Бога и которую он любит, ищет и распознает повсюду. “Как мне найти слова для описания красоты моей Возлюбленной? Ибо Он растворен во всей красоте,” говорит Кабир, “Его цвет присутствует на всех картинах мира, и он завораживает тело и ум”. Он может быть — и часто является — сакраменталистом; но если это так, то только потому, что символ или таинство помогают ему прикоснуться к Богу. Итак, святой Фома:

“Adoro te devote, latens Deitas,

Quæ sub his figuris vere latitas.”

В тот момент, когда мистик подозревает, что любая из этих вещей является препятствием, а не средством, он отвергает их; к скандалу тех, кто обычно путает образ с реальностью.

Таким образом, мы получаем темпераментного символиста, квиетиста, натуралиста-мистика или трансценденталиста. Мы видим Плотина, восхищенного “обнаженной чистотой”; страстное приобщение святого Августина к Совершенной красоте; Экхарта, объявляющего о своем достижении “пустыни Божьей”; Якопоне да Тоди, распростертого в преклонении перед “Любовью, которая придает всем вещам форму”; Рейсбрука, описывающего свое достижение “той беспредельной бездны бездонного блаженства, где Троица божественных личностей обладает своей природой в сущностном Единстве”. Якоб Беме вглядывается в мир огня и находит там живое сердце Вселенной; Кабир слушает ритмичную музыку Реальности и видит миры, пересказанные, как бусины, внутри Существа Бога. А на противоположном полюсе мы находим любовные беседы Мехтильд из Маджебурга со своим “небесным женихом”, многочисленные мистические переживания, связанные с Евхаристией, восхищенное описание

Суфи Бога как “Несравненной чаши и Высшего Вина”, ограниченную интенсивность и эмоциональный восторг созерцателей типа Ричарда Ролле. Мы не можем отказать в звании мистика ни одному из них, потому что в каждом случае их целью является единение между Богом и душой. Это единственное существенное в мистицизме, и существует столько же путей от одного термина к другому, сколько вариаций в духе человека. Но, с другой стороны, когда кто—либо, говоря о мистицизме, предлагает цель, которая меньше Бога — увеличение знаний, здоровья, счастья, оккультизм, общение с духами, сверхъестественный опыт в целом, - тогда мы можем начать подозревать, что сбились с пути.

Теперь мы переходим к следующей группе сущностей: необходимым действиям и расположениям самого мистика, развитию, которое в нем происходит, — иными словами, к психологическим фактам, которые представлены так называемым “мистическим путем”. Мистический путь лучше всего понимать как процесс сублимации, который переносит соответствия “я” Вселенной на более высокие уровни, чем те, на которых работает наше обычное сознание. Точно так же, как нормальное сознание противостоит бессознательному, которое с его скрытыми импульсами и примитивными и инфантильными страстями представляет собой более грубую реакцию организма на внешний мир, так и развитая мистическая жизнь противостоит нормальному сознанию с его озабоченностью и сетью иллюзий, поощряющих животную волю к доминированию и животную волю к жизни. Нормальное сознание выделяет некоторые элементы из массы переживаний, стучащих в наши двери, и выстраивает из них определенный порядок; но этому порядку недостает какого-либо глубокого смысла или истинной связности, потому что нормальное сознание неспособно воспринять лежащую в основе реальность, из которой проистекают эти разрозненные переживания. Претензия мистического сознания заключается в более близком прочтении истины; в постижении божественного объединяющего принципа, стоящего за внешним видом. “Единое, - говорит Плотин, - присутствует повсюду и отсутствует только у тех, кто неспособен его воспринять”; и когда мы все же воспринимаем его, мы “облетаем другую жизнь ... достижение цели нашего существования и нашего покоя”. Знать это из первых рук — не догадываться, верить или принимать, но быть уверенным — это высшее достижение человеческого сознания и конечная цель мистицизма. Как это делается?

Есть два способа решения этой проблемы, которые, предположительно, могут нам помочь. Первый состоит в сравнении заявлений различных мистиков и выделении тех элементов, которые у них есть общего: при этом, конечно, внимательно следят за результатами сознательного или бессознательного подражания, традиции и теологических предубеждений. Таким образом, мы получаем некоторые свидетельства из первых рук о факторах, которые, во всяком случае, обычно присутствуют и, возможно, могут оказаться существенными. Второе направление исследования состоит в переводе этих мистических заявлений на психологический язык, когда многие из них раскроют то отношение, в котором они находятся к психической жизни человека.

Рассматривая заявления мистиков из первых рук, мы неизбежно замечаем одну выдающуюся особенность: частоту, с которой они разделяют свой опыт на три фазы. Иногда они рассматривают это объективно и говорят о трех мирах или трех аспектах Бога, о которых они постепенно осознают. Иногда они рассматривают их субъективно и говорят о трех стадиях роста, через которые они проходят, таких как Начинаящий, Опытный и Совершенный; или о фазах духовного прогресса, на которых мы сначала медитируем на реальность, затем

созерцаем реальность и, наконец, соединяемся с реальностью. Но среди наиболее разделенных мистиков Востока и Запада это тройственное переживание почти всегда можно проследить. Конечно, есть очевидные опасности в придании абсолютной ценности схемам чисел такого рода. Числа обладают сверхъестественной властью над человеческим разумом; стоит им приписать символический характер, и искушение любой ценой привести их в соответствие с фактами становится непреодолимым. Мы все знаем, что число “три” имеет долгую религиозную историю, и поэтому склонны с подозрением относиться к его притязаниям интерпретировать мистическую жизнь. В то же время существуют и другие значимые числа, такие как “семь” и “десять”, которые никогда не имели равного значения в качестве основы мистических формул. Мы можем согласиться с тем, что средневековые мистики обнаружили тройственное разделение духовного опыта в неоплатонизме; но мы также должны согласиться с тем, что формула такого рода вряд ли просуществует почти 2000 лет, если она не согласуется с фактами. Те, кто использует его с величайшей убежденностью, не являются теоретиками. Это практические мистики, которые стремятся составить карты регионов, в которые они проникли.

Более того, это не просто вопрос передачи одной-единственной традиции. Мистики описывают свое движение от видимости к реальности множеством различных способов и используют множество несовместимых религиозных символов. Единственным постоянным фактором является различие трех фаз сознания, ни больше, ни меньше, в которых мы можем распознать определенные общие характеристики. “Есть, - говорит Филон, - три вида жизни: жизнь, касающаяся Бога, жизнь, касающаяся создания, и третья промежуточная жизнь, смесь первых двух”. В соответствии с этим Плотин говорит о трех нисходящих фазах или принципах Божественной Реальности: Божестве, или абсолютном и необусловленном Едином; его проявлении как *Nous*, Божественный Разум или Дух, который вдохновляет “умопостигаемый” и вечный мир; и *Psyche*, Жизнь или Душа физической Вселенной. Человек, обычно находящийся в соответствии с этим физическим миром последовательности и изменений, может с помощью духовной интуиции достичь первого осознания вечного мира духовных ценностей, в котором действительно уже обитает вершина его души; и в краткие моменты экстатического видения может подняться над этим к общению с его источником, Абсолютным Единым. Вот вам видение Вселенной мистиком, и путь мистика к очищению, просветлению и экстазу, приносящий новое и более глубокое знание реальности по мере того, как интересы “я”, побуждаемые его любящим желанием Предельного, смещаются от чувств к душе, от души к духу. Здесь нет жесткого дуализма, нет перехода от плохого материального мира к хорошему духовному миру. Мы приглашены к одному постепенному неразделенному процессу сублимации, проникающему все глубже в реальность Вселенной, чтобы найти, наконец, “того, Кто присутствует повсюду и отсутствует только у тех, кто Его не воспринимает”. То, что мы видим, это то, что мы есть: граждане, согласно нашей собственной воле и желанию, поверхностного мира чувств, более глубокого мира жизни или высшего мира Духовной реальности.

Почти идентичная доктрина содержится в Упанишадах. В основе реальности лежит Брахма, “отличный от известного и стоящий выше неизвестного”. Его проявлением является Ананда, тот духовный мир, который является истинным объектом эстетической страсти и религиозного созерцания. Из него рождаются жизнь и сознание, в нем они обретают свое бытие, к нему они должны вернуться. Наконец, существует мировой процесс, каким мы его знаем, который представляет собой обретение формы Анандой. Точно так же мистик Кабир, представляющий оппозицию философии Веданты, говорит: “Из-за пределов Бесконечного приходит Бесконечное, а из Бесконечного простирается конечное”. И еще: “Некоторые созерцают

бесформенное, а другие медитируют на форму, но мудрый человек знает, что Брахма находится за пределами того и другого”. Здесь мы имеем конечный мир становления, бесконечный мир бытия и Брахму, Необусловленный Абсолют, превосходящий и включающий все. И все же, как Кабир отчетливо заявляет снова и снова, между этими аспектами Вселенной нет преград. Когда мы подходим к корню реальности, мы обнаруживаем, что “Обусловленное и Необусловленное - это всего лишь одно слово”; разница заключается в нашей собственной степени осознанности.

Сравните с этими тремя великими средневековыми католическими мистиками: проникательным психологом Ричардом Сен-Викторским, пылким поэтом и созерцателем Якопоне да Тоди и глубокомысленным Рейсбруком. Ричард Сен-Викторский говорит, что в созерцательном сознании есть три фазы. Первая называется расширением разума, расширяя и углубляя наше видение мира. Следующий - возвышение ума, при котором мы созерцаем реальности, находящиеся выше нас. Третий - экстаз, при котором ум возносится к соприкосновению с истиной в ее чистой простоте. Это действительно вселенная Плотина, переведенная на субъективный язык. Точно так же, Якопоне да Тоди говорит в символизме своего времени, что человеку открыты три неба. Он должен карабкаться с одной вершины на другую; это тяжелая работа, но любовь и страстное желание подталкивают его вперед. Во-первых, когда разум достигает самопобеды, ему открывается “звездное небо” множественности. Его темнота освещается рассеянными огнями; точки реальности пронзают небо. Затем она достигает “кристальных небес” ясного созерцания, где душа приспособляется к ритму божественной жизни и своей любящей интуицией постигает Бога под покровами. Наконец, в экстазе оно может вознестись в то невыразимое состояние, которое он называет “сокрытыми небесами”, где оно наслаждается видением реальности, не имеющей образа, и “вступает во владение всем, что есть Бог”. Рейсбрук говорит, что он испытал три порядка реальности: мир природы, театр нашей моральной борьбы; сущностный мир, где Бог и Вечность действительно познаются, но через посредников; и сверхсущностный мир, где без посредников и вне всякого разделения, “выше разума и без причины” душа соединяется с “славным и абсолютным Единым”.

Возьмем, опять же, совершенно другого мистика, Якоба Беме. Он говорит, что видел в Божественной Сущности три принципа, или аспекта. Первое он называет “глубочайшим Божеством, находящимся вне Природы и за ее пределами”, а следующее - его проявлением в Вечном Мире Света. Третий - это тот внешний мир, в котором мы обитаем в соответствии с телом, которое является проявлением, образом или подобием Вечного. “И таким образом, - говорит он, - мы должны понимать реальность как тройственное бытие, или как три мира *друг в друге*”. Мы снова наблюдаем отсутствие водонепроницаемых отсеков. Вся реальность присутствует в каждой ее части; и способность соответствовать всем этим ее аспектам скрыта в человеке. “Если кто-то увидит настоящего человека, - снова говорит Беме, - он может сказать: ”Я вижу здесь три стоящих мира“.

Теперь мы должны выделить существенный элемент во всем этом. Как это соотносится с психологическими фактами? Некоторые мистики, такие как Ричард Сен-Викторский, откровенно демонстрировали его субъективную сторону и таким образом помогли нам перевести высказывания их собратьев. Так, Дионисий Ареопагит говорит в знаменитом отрывке: “Путь к Богу троичен. Первый - это путь очищения, при котором разум склоняется к познанию истинной мудрости. Второй - это путь просветления, при котором ум посредством созерцания воспламеняется к горению любви. Третий - это путь единения, на котором разум посредством

понимания, рассудка и духа возносится только Богом”. Эта формула повторяет закон Плотина; ибо “созерцание” Дионисия - это “духовная интуиция” Плотина, которая вводит человека в умопостигаемый мир; его “единение” - это платиновское экстатическое видение Единого. Это произвело глубокое впечатление на поздних христианских мистиков и долгое время считалось классическим описанием духовного роста, потому что оно находилось снова и снова в соответствии с опытом. Поэтому нам стоит изучить его с некоторой тщательностью.

Сначала мы замечаем, насколько мягким, постепенным и естественным является процесс сублимации, которого требует от нас Дионисий. Согласно ему, мистическая жизнь - это жизнь, сосредоточенная на реальности: жизнь, которая сначала ищет реальность, не дрогнув, затем любит и обожает воспринимаемую реальность и, наконец, полностью отдается ей, “ведомая одним Богом”. Во-первых, самость “склонна познавать *истинную* мудрость”. Она пробуждается к новым потребностям, излечивается от веры в фиктивные ценности и проводит различие между реальными и нереальными объектами желания. Та жажда большей жизни и большей любви, которая лежит в самом сердце нашей самости, здесь ускользает из заколдованного круга чувств в более широкий воздух. Когда это происходит внезапно, это называется “обращением”; и тогда это может иметь характер психической конвульсии и сопровождаться различными вторичными психологическими явлениями. Но часто это происходит незаметно. Здесь главное - желание и разочарование, достаточно сильные, чтобы преодолеть нашу естественную лень, наш первобытный ужас перед переменами. “Первое начало всех вещей - это страстное желание,” говорит Беме. “мы - создания воли и вождения”. Божественное недовольство, жажда реальности, нежелание удовлетворяться чисто животным или чисто социальным уровнем сознания - это первая существенная стадия в развитии мистического сознания.

Таким образом, самость либо внезапно, либо постепенно склоняется к “истинной мудрости”; и это изменение угла зрения влияет на весь характер, не только и не столько на интеллектуальное мировоззрение, но и на этическое мировоззрение в особенности. В этом смысл слова “очищение”. Ложные способы чувствовать и мыслить, укоренившиеся комплексы, которые приобрели для нас почти священный характер и управляют, хотя мы и не осознаем этого, всеми нашими реакциями на жизнь, — все это должно быть разрушено. Та умственная и моральная лень, которая так уютно окутывает нас нереальностью, должна исчезнуть. Эта фаза в развитии мистика была специально подчеркнута и проработана христианскими мистиками, которые внесли значительные дополнения в философию и естественную историю души. Христианское понимание греха и концепция милосердия, христианское представление о смирении как обретении нашего истинного уровня, обмен нереальных стандартов эгоизма на приводящие в замешательство реалии жизни, рассматриваемые под углом Вечности; непоколебимый отказ терпеть любые претензии на духовность, которые не основаны прочно на моральных ценностях или которые оторваны от духа нежности и любви, — все это чрезвычайно обогатило мистицизм Запада и заполнило некоторые пробелы, оставленные неоплатонизмом. Характерно для христианства то, что, обращаясь ко всем людям — а не к высшей личности, как это имел тенденцию делать неоплатонизм, — и предлагая всем людям участие в Вечной Жизни, оно принимает человеческую природу такой, какая она есть; и работает снизу вверх, вместо того чтобы начинать с уровня, которого достигают лишь немногие представители человечества. Христианство поняло, как глубоко нормальные люди поработаны бессознательным; какая великая нравственная борьба необходима для их освобождения. Поэтому она сосредоточилась на первой стадии очищения и придала ей новый смысл и глубину. Монашеское правило бедности, целомудрия и послушания — и мы должны помнить, что первоначальной целью

монашества было создать обстановку, в которой можно было бы жить мистической жизнью, — направлено на устранение тех эгоцентричных желаний и привязанностей, которые приковывают сознание к личной, а не ко всеобщей жизни. Тот, кто больше не жаждет личной собственности, удовольствий или власти, очень близок к совершенной свободе. Его внимание освобождается от обычной концентрации на сиюминутных интересах "я", и он сразу же видит Вселенную в новом, более достоверном, потому что бескорыстном свете.

“Povertate è nulla avere

e nulla cosa poi volere

ed omne cosa possedere

en spirito de libertade.”

Однако эта позитивная нравственная чистота, которую христиане объявляли необходимой для духовной жизни, была сосредоточена не на высоком отчуждении от человеческих недостатков, а на самоотдаче и бескорыстной любви, полном уничтожении эгоизма. В нем говорилось, что только это может избавить от той внутренней дисгармонии — одного из аспектов универсального конфликта между инстинктивной и рациональной жизнью, — который Беме назвал “могущественным контрариумом”, воюющим с душой.

Итак, это “совершенное милосердие в отреченной жизни”, каким бы достигнутым оно ни было, является существенным признаком истинного мистика; без него созерцание невозможно или является обманом. Но когда мы подходим к средствам, с помощью которых этого можно достичь, мы снова вступаем в область противоречий; ибо здесь мы сразу сталкиваемся с проблемой аскетизма и его связи с мистицизмом — возможно, самым большим и трудным из вопросов, стоящих сейчас перед теми, кто озабочен переосмыслением законов духовной жизни. Первоначально рассматривавшийся как гимнастика души, воспитание в тех мужественных добродетелях самоотречения и выносливости, без которых духовная жизнь является всего лишь изысканной формой гедонизма, аскетизм был отождествлен христианской мыслью с идеей умерщвления плоти; умерщвления всех тех импульсов, которые отклоняют душу от прямого пути к Богу. Для истинного мистика это никогда не бывает чем-то большим, чем средством для достижения цели; и часто отбрасывается в сторону, когда эта цель достигнута. Следовательно, его необходимость является чисто практическим вопросом. Пост и бодрствование могут помочь человеку обуздать неуправляемые инстинкты и таким образом достичь более острой и чистой концентрации на Боге; но сделать другого таким голодным и сонным, что он не сможет думать ни о чем другом. Так, Якопоне да Тоди говорил о своих ранних аскезах, что они приводили главным образом к несварению желудка, бессоннице и простудным заболеваниям головы; в то время как Джон Уэсли находил в голодании положительное духовное благо. Некоторые аскетические практики опять же почти наверняка являются замаскированным потворством тем самым страстным желаниям, которые они должны убивать, но на самом деле просто подавляют. Другие — такие как власяные рубашки, цепи и так далее — зависели в своем значении от средневекового взгляда на тело и на достоинства физической боли, который практически исчез и теперь кажется большинству из нас совершенно искусственным. Никто не будет отрицать, что для духовной жизни аскетизм лучше роскоши; но совершенная отрешенность воли и чувств может быть достигнута теми, кто живет в обычном мире, не прибегая к простым физическим средствам, и это главное.

Истинный аскетизм - это гимнастика не тела, а ума. Это включает в себя тренировку в искусстве воспоминания; концентрацию мысли, воли и любви на вечных реальностях, которые мы обычно игнорируем. Созерцательный эмбрион, если его духовное видение действительно должно быть расширено, а его разум воспламенен, как говорит Дионисий, "пламенем любви", должен приобрести и поддерживать особое состояние внутреннего равновесия, позицию внимания, которую лучше всего описать как "состояние молитвы"; то самое состояние, которое Джордж Фокс назвал "пребыванием во Вселенском Духе". Если мы не обращаем внимания на реальность, то вряд ли сможем ее воспринять. Перенастройки, которые должны сделать это внимание естественным и привычным, являются фазой внутреннего конфликта человека за освобождение сознания от его низших и частичных привязанностей. Этот конфликт - не сон. Это означает тяжелую работу; строжайшую умственную и моральную дисциплину. Движение вниз непрерывно, и бороться с ним могут только те, кто ясно осознает это и готов пожертвовать низменными интересами и радостями ради требований духовной жизни. В этом смысле умерщвление плоти является неотъемлемой частью "очистительного пути". Если "склонность личности к истинной мудрости" недостаточно сильна, чтобы вдохновлять на эти дорогостоящие героические усилия, ее духовные стремления не заслуживают названия мистицизма.

Таким образом, все это представляется существенными факторами в перестройке, которую мистики называют очищением. Мы переходим к их следующей стадии, так называемому "пути просветления". Здесь, говорит Дионисий, ум воспламеняется созерцанием до горения любви. Происходит ментальное и эмоциональное совершенствование, посредством которого "я" постигает реальность, которую оно искало, будь то под покровом религии, философии или мистицизма природы. Многие мистики делали четкие заявления об этой фазе человеческого трансцендентного развития. Таким образом, Упанишады призывают нас "познать все во Вселенной как окутанное Богом". "Когда очищенный искатель," говорит Платон, "подходит к концу, он внезапно постигает природу удивительной красоты.... Красота абсолютная, отдельная, простая и вечная". Его последователь Плотин говорит, что благодаря духовной интуиции человек, "приведенный в гармонию с Высшим", вступает в общение с *Ноусом*, "умопостигаемым миром" вечных реальностей — тем великолепием, которое является его домом; и далее, что этот свет, озаряющий душу, просвещает ее, делает ее членом духовного порядка и таким образом "превращает горнило этого мира в цветочный сад". Рейсбрук заявляет, что этот вечный мир "не есть Бог, но это свет, в котором мы видим Его". Якопоне да Тоди говорит, что "я", достигая кристальных небес, "ощущает себя частью всего сущего", потому что оно уничтожило свою отдельную волю и сообразовывается с движением Божественной Жизни. Кабир говорит: "Средняя область неба, где обитает Дух, сияет музыкой света". Беме называет это "миром света, происходящим из мира огня"; и говорит, что это источник того внешнего мира, в котором мы обитаем. "Этот свет," говорит он, "сияет насквозь, но постигается только тем, что соединяется с ним". Мне кажется совершенно очевидным, что эти и многие другие описания, которые я не могу сейчас процитировать, относятся к идентичному состоянию сознания, которое можно было бы назвать переживанием Вечности, но не Вечного Единого. Я говорю "переживание", а не просто ментальное восприятие. Созерцание, которое является традиционным названием того сосредоточенного внимания, в котором раскрывается эта фаза реальности, является деятельностью всех наших сил: сердца, воли, ума. Дионисий подчеркивает пылкую любовь, которую вызывает это раскрытие реальности и которая действительно является условием нашего постижения ее; ибо холодный взгляд метафизика не может достичь ее, если он не является одновременно влюбленным и

мистиком. “Любовью Его можно заполучить и удержать, мыслью - никогда”, - говорит автор книги *“Облако неведения”*. Только через настроение смиренной и любящей восприимчивости, в котором художник воспринимает красоту, человеческий дух может воспринять реальность, которая больше его самого. Многие заявления о ничтожестве, бедности и “святом ничтожестве” относятся к этому. Кроткие и нищие духом действительно являются наследниками Вечности.

Таким образом, мы можем отнести отношение бескорыстного обожания, бескорыстную страсть души к числу основных качеств мистика на освещенном пути. К этой второй стадии духовного роста человека следует отнести очень широкий спектр мистических переживаний. По крайней мере, некоторые из ее секретов известны всем, кто способен к эстетической страсти; кто в присутствии красоты осознает, что стоит на краю другого плана бытия, где элементам обычной жизни придаются новые краски и ценность, а ее очевидные дисгармонии разрешаются. Точно так же то глубокое чувство божественного общения, которого достигают многие пылкие души в молитве, является истинным, хотя и преходящим опытом просветления. Вероятно, мы будем правы, предположив, что огромное большинство мистиков никогда не выходят за пределы этого уровня сознания. Несомненно, большое количество религиозных авторов, посвященных мистицизму, приписывают его высшим и более личностным проявлениям названия “божественный союз” и “объединяющая жизнь”; тем самым усложняя классификацию духовных состояний и показывая, что они не осознают большого различия, которое, по словам таких зрелых мистиков, как Плотин, Якопоне да Тоди или Рейсбрук, существует между этим “средним небом” и экстатическим видением Единого, которое единственное действительно удовлетворяет их жажду истины. Таким образом, Якопоне сначала использует сильнейший объединяющий язык, чтобы описать то восторженное и эмоциональное общение с Божественной Любовью, которое характеризовало его средний период; но когда он, наконец, достигает видения Абсолюта, он признается, что ошибался, полагая, что это действительно была Истина, Которую он таким образом видел и которой поклонялся под покровами.

- Или в парме, из фаланцы,

non se' quel che credea,

tenendo non avea

vertá senza errore.”

Таким образом, Рейсбрук приписывает созерцательной жизни “внутренние и восходящие пути, с помощью которых человек может войти в Присутствие Бога”, но отличает их от той сверхсущностной жизни, в которой “мы поглощены, за пределами разума, в глубоком покое Божества, которое никогда не колеблется”.

Все личные восторги религиозного мистицизма, все радостное осознание мистиком природы Бога в творении, “мир воображения и видения” Блейка, “цветная страна” Э., “таверна на пути” Суфи, где он освежается глотком сверхчувственного вина, принадлежат пути просветления. Для христианского мистика мир, в который он вводит его, является, в первую очередь, сферой божественного Логоса - Христа, источника творения и всей красоты; скрытого Рулевого, который направляет и поддерживает феноменальный мир:

“Splendor che dona a tutto 'l mondo luce,

amor, lesú, de li angeli bellezza,
cielo e terra per te si conduce
e splende in tutte cose tua fattezza.”

Здесь реальность, стоящая за внешним видом, все еще опосредована мистику символами и формами. Разнообразие этих символов велико; его восхищенный взгляд теперь обретает новую жизнь и значение во внешности природы, в творениях музыки и искусства, в образах религии и философии, а реальность говорит с ним через его собственные концепции веры. Но абсолютную ценность нельзя приписать ни одному из них, даже самому священному: они меняются, но опыт остается. Таким образом, идентичное сознание тесного общения с Богом достигается несакраментальным квакером в его молчании и сакраментальным католиком в Евхаристии. Чувство личного общения христианского созерцателя с божественным, проявленное в воплощенном Христе, трудно отличить от чувства индуистского вайшнавита, если учесть различные составляющие его воспринимающей массы:

“Темна, темна далекая Неизвестность и закрыт путь
К мысли и речи; умалчивают Священные Писания; да,
В Ведах нет ни слова.

“ Не так Явно. Как это справедливо! как близко!
Наша жажда исчезнет, если только Он появится —
Он, такой дорогой моему сердцу”.

Так же и суфийский мистик, который научился говорить: “Я никогда ничего не видел, не видя в этом Бога”; Кабир, восклицающий: “Я успокоил свой беспокойный ум, и мое сердце сияет; ибо в Этом я видел за пределами Этого, в компании я видел Самого Товарища”; неоплатоник, погруженный в созерцание постижимого мира “там”; брат Лоуренс, готовящий в присутствии Бога, выявляет при анализе идентичный тип сознания. Это сознание является сущностным; символы, под которыми “я” воспринимает его, таковыми не являются.

К числу этих символов мы должны отнести большое количество вторичных феноменов мистицизма: божественные видения и голоса, а также другие драматизации предчувствий и желаний “я”. Лучшие мистики всегда признавали сомнительную природу этих так называемых божественных откровений и милостей и снова и снова пытались установить тесты для различения тех, которые действительно “исходят от Бога” -т.е. опосредуют подлинный духовный опыт. Лично я считаю, что очень немногие из этих явлений являются мистическими в истинном смысле этого слова. Точно так же, как наше обычное сознание более или менее находится во власти вторжений из области бессознательного, импульсов, которые мы не в состоянии проследить до их истинного происхождения; точно так же мистическое сознание постоянно открыто вторжению из низших центров. Мистик не всегда понимает эти вторжения. Очевидными примерами являются эротические восторги суфийских поэтов и эмоциональные, даже любовные отношения, в которых многие христианские аскеты считают себя стоящими перед Христом или Богородицей. Святой Дух, говорящий Анджеле из Фолиньо: “Я люблю тебя больше, чем любую другую женщину в долине Сполето”; человеческие восторги Мехтильды

Магдебургской с ее Женихом; отношение святого Бернарда к Деве Марии; страстные любовные песни Якопоне да Тоди; мистический брак святой Екатерины Сиенской; “рана любви” святой Терезы - эти и многие подобные эпизоды не требуют сверхъестественного объяснения и ничего не добавляют к нашим знаниям о работе Духа в душе человека. Точно так же инфантильная тяга к защищающей любви снова и снова находит выражение в мистической литературе и удовлетворение в вызванных ею состояниях сознания. Врожденное стремление “я” к большей жизни, большей любви, ко все более великому и полному опыту достигает полной реализации в возвышенном мистическом состоянии, называемом единением с Богом. Но, не достигнув этого в полной мере, “я” способно предложить себе множество скрытых удовольствий; и к числу этих скрытых удовольствий мы должны отнести, по крайней мере, большинство “божественных милостей”, которыми пользуются созерцатели эмоционального типа. Какой бы ни оказалась сущность мистицизма, следует признать эти провалы на более низкие уровни одной из наименее удачных его случайностей.

Мы подходим к третьей стадии, истинной цели мистического опыта; интуитивному контакту с той высшей реальностью, которую теологи подразумевают под Божеством, а философы - под Абсолютом, контакту, при котором, как говорит Ричард Сен-Викторский, “душа взирает на Истину без всяких завес созданий - не в темном зеркале, а в его чистой простоте”. Утверждение об этом - самое возвышенное утверждение, которое может быть выдвинуто человеческим сознанием. Мы мало что можем сказать об этом, потому что мало что знаем; за исключением того, что видение или переживание всегда является видением или переживанием Единства, которое примиряет все противоположности и реализует все высшие представления человека о реальности. “Полностью растворитесь в Брахмане, подобно стреле, которая полностью пронзила свою цель”, - говорится в Упанишадах. Эта самоотеряемость, говорит Дионисий Ареопагит, и есть Божественное Посвящение, при котором мы “переходим за пределы высочайших высот святого восхождения и оставляем позади все божественное освещение, голоса и небесные изречения; и погружаемся во тьму, где воистину обитает, как говорит Писание, Тот, Кто превыше всего”. Некоторые современные теологи пытались разделить концепции Бога и Абсолюта, но мистики никогда этого не делают, хотя некоторые из наиболее проникательных, такие как Мейстер Экхарт, отделили это безусловное Божество, познаваемое в экстазе, от личного Бога, который является объектом религиозной преданности и который представляет собой очеловечивание реальности. Когда великий мистик достигает “тихого, великолепного и абсолютного Единства”, которое, наконец, удовлетворяет его жажду истины — “точки, где все линии сходятся и показывают свое значение”, — он обычно признается, насколько символичным был объект его прежнего поклонения, насколько частичным было его предполагаемое общение с Божественным. Таким образом, Якопоне да Тоди — каким бы точным и ортодоксальным католиком он ни был — когда он достиг “сокрытых небес”, обнаружил и смело заявил приблизительный характер всех своих предыдущих представлений о Боге и общении с Ним; о том, в какой степени субъективные элементы вошли в его опыт. В великой оде, прославляющей его экстатическое видение Истины, когда “невыразимая любовь, безобразная доброта, неизмеримый свет” наконец засияли в его сердце, он говорит: “Я думал, что знаю Тебя, вкушаю Тебя, вижу Тебя в образе: веря, что держу Тебя во всей Твоей полноте, я был наполнен восторгом и неизмеримой любовью. *Нотеперь* я вижу, что ошибался — Ты не такой, каким я думал и твердо держался”. Итак, Таулер говорит, что по сравнению с теплыми красками и разнообразием опыта преданности само Божество - это “богатое ничто”, “голая чистая почва”; а Рейсбрук - что это “мир без стен”, “ни то, ни се”. “Этот плод Божий, ” снова

говорит он, “ это тихое, великолепное и сущностное Единство за пределами дифференциации Личностей, где нет ни излияния, ни вхождения Бога, но Личности неподвижны и едины в плодотворной любви, в спокойном и славном единстве.... Есть Бог, наше достижение и Его собственное, в вечном и бездонном блаженстве”.

“Как же тогда мне любить Божество?” - спрашивает Экхарт. “Ты должен любить Его таким, какой Он есть: не как Бога, не как Духа, не как Личность, не как образ, но как совершенно чистого. И в этом нам суждено кануть из ничего в ничто, да поможет нам Бог”. “Это сознание Единого, ” говорит Плотин, “ приходит не через знание, а через действительное Присутствие, превосходящее любое знание. Чтобы обрести это, душа должна подняться над знанием, над всеми своими блужданиями по своему единству”. Далее он объясняет, что все частичные объекты любви и созерцания, даже сама Красота и Добродетель, находятся ниже этого, проистекая из Единого, как свет от солнца. Чтобы увидеть диск, мы должны надеть затемненные очки, выключить лучи и погрузиться в “сияющую тьму”, которая так часто используется в мистических описаниях Абсолюта.

Это интересный вопрос, обязательно ли это завершение мистического пути включает в себя то подавление поверхностного сознания, которое называется экстазом. Большинство мистиков думают, что так и должно быть; и, вероятно, почти неизбежно, что столь великая концентрация и столь возвышенная интуиция должны на время своего существования вытеснить из поля зрения все другие формы осознания. Даже простое созерцание не может быть достигнуто без некоторого преднамеренного успокоения чувств, преднамеренной фокусировки нашего блуждающего внимания, и устраняет самосознание, пока оно длится. Так работает наш ментальный механизм; но это не должно заставлять нас рассматривать состояния транса как какую-либо часть сущности мистицизма. Экстатическое состояние не является гарантией мистического видения. Это частопатологично и часто встречается наряду с другими ненормальными состояниями у эмоциональных провидцев, чьи откровения не имеют окончательных характеристик. Однако столь же некритично предполагать, что экстаз обязательно является патологическим симптомом, как и предполагать, что это обязательно мистическое состояние. У нас есть тест, который мы можем применить к экстатикам и который отделяет результаты нервного расстройства от результатов духовной трансценденции. “Какой плод ты приносишь из этого своего видения?” - вот последний вопрос, который Якопоне да Тоди адресуется душе мистика. И ответ таков: “Упорядоченная жизнь в любом состоянии”. Истинный мистик в своем экстазе увидел, пусть и смутно, ключ ко Вселенной: “универсальную форму единого вопроса”. Следовательно, у него есть ключ, по которому нужно жить. Реальность стала реальной для него; и нет других, о ком мы могли бы в полной мере сказать это. Итак, упорядоченное соответствие каждому уровню существования, физическому и духовному, последовательному и вечному — практическое осознание пропорций жизни — является гарантией подлинного характератой сублимации сознания, которая называется мистическим путем; и это отличает его от фантазий о психических заболеваниях или замаскированного потакания своим желаниям в мире грез. Настоящий мистик - это не эгоистичный провидец. Он набирается сил по мере того, как приближается все ближе и ближе к источникам истинной жизни, и его цель достигается только тогда, когда он участвует в созидательных энергиях Божественной Природы. Совершенный человек, говорят суфии, должен не только умереть в Боге в экстазе (*фана*), но пребывать в Нем и с Ним (*бака*), проявляя Его истину в мире времени. Он призван к жизни более активной, потому что более созерцательной, чем у других людей: воплотить монашеский идеал сбалансированного пути, состоящего из труда и молитвы. “Только

тогда наша жизнь становится *целым*, - говорит Рейсбрук, - когда созерцание и работа живут в нас бок о бок, и мы в совершенстве занимаемся ими обоими одновременно”.

Плотин говорит в том же смысле о другом образе в одном из своих самых знаменитых отрывков: “Мы всегда движемся вокруг Единого, но не всегда фиксируем на Нем свой взор. Мы подобны хору певцов, стоящих вокруг дирижера, которые не всегда поют вовремя, потому что их внимание отвлекается на какой-то внешний объект. Когда они смотрят на дирижера, они хорошо поют и действительно находятся с ним. Поэтому мы всегда движемся вокруг Единого. Если бы мы этого не делали, мы бы растворились и перестали существовать. Но мы не всегда смотрим в сторону Единого. Когда мы это делаем, мы достигаем конца нашего существования и нашего покоя; и мы больше не поем фальшиво, но воистину формируем божественный хор о Едином”. В этой концепции привилегий и обязанностей человека мы видим нерушимую сущность мистицизма.

МИСТИКА И КОРПОРАТИВНАЯ ЖИЗНЬ

Одно из самых распространенных критических замечаний, выдвигаемых против мистиков, заключается в том, что они представляют собой асоциальный тип религии; что их духовный энтузиазм носит личный характер и что они не разделяют и не ценят корпоративную жизнь и институты церкви или сообщества, к которым они принадлежат. И все же, на самом деле, связь, которая существует и должна существовать между личной религией и корпоративной жизнью церкви, часто проявляется у них в особенно интенсивной, особенно интересной форме; и в их жизни, возможно, легче, чем где бы то ни было, мы можем различить принципы, которые управляют отношением индивида к сообществу.

В истинном мистике, которого так часто и так ошибочно называют “религиозным индивидуалистом”, мы видим личную религию, вознесенную до своей высшей силы. Если мы примем его опыт как подлинный, он предполагает общение с духовным миром, осознание его, которое выходит за рамки обычного опыта и кажется независимым от общего религиозного сознания сообщества, к которому он принадлежит. Мистик говорит с Богом как личность с Личностью, а не как член группы. Он живет непосредственным знанием в гораздо большей степени, чем верой; знанием, достигнутым в те часы прямого, непосредственного общения с Трансцендентным, когда, как он говорит, он был “в единении с Богом”. Обретенная таким образом уверенность — уверенность, которой он не может поделиться и которая обычно не распространяется, — управляет всеми его реакциями на Вселенную. Это даже сохраняется и поддерживает его в те ужасные часы темноты, когда у него отнимается всякое чувство духовной реальности.

Такая личность, как эта, на первый взгляд кажется, мало нуждается в поддержке, которую более мелкая натура, более вялое религиозное сознание получают от корпоративного духа. Самим термином “мистик” мы указываем на определенную отчужденность от толпы, предполагаем, что он владеет тайной, которой сообщество в целом не знает и не может поделиться; что он живет на уровнях, до которых они не могут подняться. Я думаю, что большая часть недоверия, с

которым к нему часто относятся, проистекает из чувства его независимости от толпы; его очевидного отделения от часто неуклюжих и всегда символических методов институциональной религии, а также из того факта, что его собственные методы и результаты не могут быть подвергнуты критике или проверке теми, кто их не разделяет. “Я говорил так, как видел”, - сказал Дэвид; а те, кто не видел, могут только хранить уважительное или раздраженное молчание.

Однако это распространенное мнение о том, что мистик - одинокая душа, полностью поглощенная своими вертикальными отношениями с Богом, что его форма религиозной жизни представляет собой оппозицию корпоративной и институциональной форме религиозной жизни и скрытую критику ее; этому решительно противоречит история; которая снова и снова показывает нам великих мистиков как верных детей великих религиозных институтов и заставляет нас признать, что здесь, как и в других областях человеческой деятельности, корпоративная и индивидуальная жизнь тесно переплетены. Даже те, кто откололся от церквей, которые их воспитали, быстро привлекли к себе учеников и стали центрами новых групп. Поэтому, несомненно, стоит исследовать, если мы можем, природу связи между этими двумя факторами: спросить, с одной стороны, что дает мистику корпоративная жизнь и групповое сознание, которое она развивает; с другой стороны, какова реальная ценность мистика для корпоративной жизни его церкви?

Что касается первого вопроса: что корпоративная жизнь делает для великого духовного гения? — ибо я думаю, что мы можем позволить великому мистику быть таким. Во-первых, и это наиболее очевидно, это создает для него благоприятное окружение. У него должно быть окружение: оно должно оказывать на него влияние. В этом можно быть уверенным в отношении любого живого существа; уверенность настолько очевидная, что вряд ли стоило бы ее утверждать, если бы те, кто говорит о мистической жажде одиночества — его полной отчужденности от человеческой жизни, — похоже, часто игнорируют ее. Идея одиночества в любом полном смысле этого слова, конечно, иллюзорна. Мы обязаны, если мы вообще живем, принять факт существования живого мира вне нас, иметь с чем-то социальные отношения; и остается только решить, какими эти отношения должны быть. *Йог* или отшельник, который удаляется в лес, чтобы полнее сосредоточить свой ум на поисках Бога, всего лишь меняет общество людей на общество других живых существ. Если бы он уничтожил все остальное, паразиты его собственного тела, бактериальные популяции его пищеварительной системы были бы здесь, чтобы напомнить ему, что человек не может жить в одиночестве. Он может изменить свое положение в паутине жизни, но ее нити по-прежнему будут опутывать его. Точно так же монах или монахиня, “похороненные заживо” в монастыре, все еще живут семейной жизнью; только это семейная жизнь, которая руководствуется особыми идеалами.

Итак, для мистика, целью которого является установление особых отношений с духовным орденом, явно лучше, чтобы общественное сознание, в которое он погружен и от которого он постоянно черпает краски, имело духовную и религиозную направленность; чтобы социальные действия, в которых он принимает участие, гармонизировали, а не конфликтовали с его собственной глубокой интуицией реальности. Разница в степени между этой глубокой интуицией и внешними корпоративными действиями — культом, — которые он, таким образом, разделяет, может быть огромной: ибо культ является выражением сознания толпы и проявляет ее духовную грубость, ее врожденный консерватизм, ее примитивные требования безопасности и личного вознаграждения. Неадекватность или нереальность форм, низкий уровень обожания,

которое они вызывают, могут огорчать его и даже вызывать отвращение. Но, несмотря на это, для него лучше быть внутри церкви, чем вне ее. По сравнению с этим единственным фактом — тем, что он является членом социальной группы, признающей духовные ценности, и, следовательно, живет в среде, пронизанной религиозными концепциями, — точность в деталях вероучения, которое исповедует эта группа, адекватность ее литургических действий не имеет значения.

Далее, требования и ограничения, налагаемые сообществом на индивида, полезны для мистика. Человек насквозь социален; как по духу, так и по телу и разуму. Его самые возвышенные духовные переживания сами по себе носят социальный характер. Общение человека с Человеком, слияние его узкого сознания с более широким сознанием, достижение божественного сыновства, духовный брак: это высшие вещи, которые он может сказать о своем достижении Божественной Реальности. И все они влекут за собой не узкую самореализацию, а разрушение барьеров; установление более широких отношений. Отсюда следует, что самосознание в обычной жизни является подготовкой к тому самосознанию в абсолютной жизни, к которому стремится мистик. Такое слияние с самим собой и обучение смирению, самоотречению, послушанию, гибкости, которые с этим связаны, по мнению всех учителей-аскетов, необходимы для воспитания человеческой души. Единение с церковью, семьей — фактически, с жизнью — и в определенной степени подчинение им. Отношение самоотдачи: это лучшая подготовка к тому полному саморазвитию души, которое связано с единением с Богом; к полному отказу от "Я", "Меня" и "Моего", пока оно не станет единой волей и единой любовью с божественной волей и любовью.

Только по этим двум причинам — гармоничному окружению и благотворной дисциплине — мы должны ожидать, при прочих равных условиях, что самые богатые и плодотворные виды мистического опыта возникнут внутри религиозных институтов, а не вне их; и фактически это то, что мы действительно обнаруживаем. Индуистский аскет занимает свое признанное место в индуистской системе. Он всего лишь достиг вершины пирамиды, которая прочно покоится на земле. Суфи - добрый мусульманин и обычно член религиозного братства, которое устанавливает строгие правила жизни. Христианский мистик тоже вырастает из христианского общества. Его корни уходят глубоко в эту благоприятную почву. Хотя его ветви могут устремляться к небесам и, кажется, черпают оттуда весь свет и тепло, которыми он живет, на самом деле он питается как снизу, так и сверху. Когда он отказывается признавать этот принцип, когда он отрекается от дисциплины, авторитета, поддержки корпоративной жизни и считает себя отдельной личностью, зависящей только от прямого вдохновения; как быстро он становится неуравновешенным и эксцентричным, как трудно ему избежать болезни духовной мании величия. Отказываясь от поддержки и дисциплины организованной религии, он становится подобен поэту, который отказывается подчиняться законам просодии, которые, кажется, ограничивают, но на самом деле усиливают и украшают его творчество.

Это правда, что на протяжении всей истории христианского мистицизма существовал ряд мистиков-бунтарей, которые принимали этот отказ; чье прямое видение духовного совершенства принесло с собой столь ошеломляющее ощущение несовершенства, формализма, нереальности, ужасности религиозных институтов, что это вынудило их занять позицию более или менее острого восстания против официальной церкви. Их собственное осознание духовного мира было настолько ясным, что жизнь и рост души, ее действительное и индивидуальное возрождение сияли для них как единственные вещи, которые имеют значение.

Поэтому драматизация этих вещей в церемониальной религии, попытка придать духовным ценностям конкретную форму казались им богохульной пародией. Неспособные согласовать внутреннее и внешнее — всепроникающую реальность религии, как они ее понимают, с ее грубым внешним выражением во внешнем культе, где формальные действия и интеллектуальное согласие так часто, кажется, заменяют внутренние изменения, — в конце концов, они решают проблему, отвергая внешнюю и видимую церковь. Этот тип бунтарей, жертв чрезмерного индивидуализма, который сделал бы особый опыт немногих стандартом для всей расы, сохранился бок о бок с законопослушным типом; которые сохранили, если не всегда идеальный баланс между свободой и повиновением, во всяком случае, более разумную пропорцию между ними. Часто мистику казалось, что испорченность времен, в которые он жил, делает такой бунт неизбежным. Это особенно верно в случае с Джорджем Фоксом, чья ярость была направлена гораздо меньше против организованной религии, чем против нереальной религии; и кто мог бы, живи он в Германии четырнадцатого века, сделать благоприятную карьеру в качестве одного из Друзей Бога. Тем не менее, даже в этом случае карьера этих мятежников была в целом бесплодной по сравнению с теми, кто оставался в институциональных рамках и проводил свои реформы изнутри. Они редко полностью избегают налета высокомерия. В их святости, как правило, присутствует налет застенчивости. Нам нужно только сравнить влияние, оказанное выдающимися деятелями двух групп, чтобы понять, какой тип духовной жизни оказал наилучшее и наиболее продолжительное влияние на духовную историю расы; который, на самом деле, лучше всего выдерживает прагматический тест.

На стороне повстанцев у нас, конечно, есть лидеры многих мертвых ересей и сект. Монтанисты второго века с их претензиями на прямое вдохновение, их культ экстатических явлений и пророческих речей; многочисленные еретики-мистики и иллюминаты средневековья, часто проповедовавшие самые экстравагантные доктрины и всегда претендовавшие на их божественный авторитет — например, Братья Свободного Духа, которые заявляли об обладании Святым Духом в качестве оправдания не только теологических, но и моральных отклонений. Позже появляются квиетисты, особенно ядовитая разновидность неуравновешенных созерцателей; и, одновременно с их бунтом против католических форм и авторитетов, бесчисленные мистические бунты против протестантских форм и авторитетов, сами имена зачинщиков которых сейчас почти забыты. Среди этих двух могущественных фигур выделяются Якоб Беме и Джордж Фокс. Но мы должны помнить, что в отношении Беме, хотя он, безусловно, с большой яростью выступал против ошибки смешивания внешнего принятия религии с внутренней приверженностью Богу, "исторических христиан" с "новыми людьми", он никогда не отрекался от лютеранской церкви, в которой родился. Напротив, именно эта церковь преследовала его и в конце концов отеклась от него. Что касается этого великого и странного гения Джорджа Фокса, который стремился ни много ни мало к мировой религии мистического типа, свободному и сознательному контакту каждой души с Духом Божьим, я полагаю, что любой непредвзятый читатель его Журнала должен признать, что, какими бы огромными ни были его достижения, они могли бы быть намного больше, если бы его неистовое чувство призвания, его замечательные духовные дары были дисциплинированы и контролировались корпоративным сознанием, выраженным в институциональной религии. Тогда часть энергии, которую он тратил на обличения колокольных, могла бы быть использована для устранения дисгармонии между видимой и невидимой церковью; помочь тому видению Вечного, которым он был одержим, найти конкретное выражение в традиционных формах. Здесь, как и везде,

Внутренний Свет горел бы лучшим и более истинным пламенем, если бы он подчинялся ограничениям лампы.

Я не утверждаю, что эти люди, даже самые экстравагантные из них, не были по-настоящему духовными или по-настоящему мистическими. Критика, которая разделяет мистиков на две группы — ортодоксальных, вдохновляемых Богом, и еретиков, вдохновляемых сатаной, — конечно, принадлежит к темным векам теологии. Напротив, эти мистики-бунтари чаще всего обладали — иногда в высокоразвитой форме — острым непосредственным сознанием Божественной Жизни, которое является существенным качеством мистика. Это было для них главным фактом; по сравнению с ним они судили обо всех других вещах. Чем они обладали, так это уравновешивающим, равноценным сознанием и благоговением перед корпоративной человеческой жизнью; той групповой личностью, которой является церковь, ее ценностью и авторитетом. Им не хватало ощущения, что весь организм, все стадо, со всеми его несовершенствами, все же взаимозависимо и должно двигаться вместе, побуждаемое изнутри его более живыми духами, а не ужаленное извне, словно каким-то восторженным духовным комаром. В большей или меньшей степени они потерпели неудачу, потому что пытались быть мистическими нечеловеческими способами, а не по-человечески; были “потусторонними” в плохом смысле этого слова. Они не всегда помнили, что Сам Христос, высший образец для всех мистиков, жил сбалансированной жизнью ясного личного видения, непосредственного общения с Богом, с одной стороны, и мягкого и терпеливого подчинения корпоративному сознанию - с другой. Хотя он сурово критиковал нереальность и лицемерие нынешнего институционализма, он все же стремился сформировать группу, “малое стадо”, в котором Его идеи должны были быть включены в официальную еврейскую церковь, а не противопоставлены ей; и таким образом постепенно проникнуть в суть целого.

Противопоставьте теперь этим энергичным индивидуалистам имена мистиков, которые никогда не чувствовали, что их страстное соответствие Вечному Порядку - их ясное видение восхитительного Совершенства Бога и несовершенства, вялости и испорченности человека — требует разрыва с корпоративной религиозной жизнью. Понаблюдайте, как они на протяжении веков продолжали быть плодотворными личностями, часто не только внутри своего собственного сообщества, но и вне его; как они действовали как соль, как закваска, пронизывая и преобразуя общее сознание Тела Христова. Часто они тоже были реформаторами — решительными, безжалостными нарушителями устоявшегося порядка вещей. Святой Бернард, святая Хильдегарда, Мехтильда, Якопоне да Тоди, святая Екатерина Сиенская, Таулер страстно обличали расхлябанность, коррупцию и беспорядок. Но они выступили со своими протестами и вернули всеобщее сознание к более тесному контакту с реальностью изнутри, а не извне христианской церкви. Вспомните святого Бернарда и Ричарда Сен-Викторских, чьи труды веками влияли на всю религиозную литературу Европы; святую Хильдегарду, святую Гертруду, Мехтильду Магдебургскую, великих мистиков, хороших церковниц, но суровых обличительниц формализма и нереальности; святого Франциска Ассизского, который перенес евангельскую бедность из сферы представлений в сферу фактов; святую Екатерину Сиенскую, изменившую итальянскую политику; святую Жанну д'Арк, изменившую европейскую историю; парящий трансцендентализм Рейсбрука, который все же довольствовался будучи скромным приходским священником; великое мистическое движение Друзей Божьих, пламенных католиков и пламенных реформаторов тоже. Даже наши собственные великие поэты-мистики, Донн, Крэшоу, Воан, Герберт, Трэхерн, Ковентри Патмор и Фрэнсис Томпсон, все как один были убежденными институционалистами. Наконец, взгляните на некоторых великих мистиков-

затворников, прообразами которых являются святая Тереза и святой Иоанн Креста; и посмотрите, как, хотя в глазах мира они кажутся “похороненными заживо”, они были и остаются пылкими центрами распространяющегося света, который постоянно стимулирует и возрождает не только членов их собственного ордена или общины, но и духовно чувствительные души за пределами.

Возможно, именно в тех созерцателях, которые жили внутри великих монашеских орденов и были послушны им, мы можем легче всего увидеть природу связи между индивидуальной душой и религиозной группой, внутри которой она развивается или должна развиваться; огромную ценность для нее традиции, того огромного накопления тенденций, идеалов, систем, мудрости, как умозрительной, так и практической, которое сохраняется в корпоративном сознании. Здесь всегда можно проследить влияние религиозной семьи, жизненных правил, навязываемых идеалов, сурового воспитания в области самоконтроля, которое дается каждому новичку; обуславливая и, я полагаю, помогая и укрепляя характер того общения с Трансцендентным, которым наслаждается отдельный мистик. Как младенец при рождении вступает в цивилизацию, подготовленную для него, и сразу получает поддержку, образование, даже одежду в соответствии с традицией, подготовленной бесчисленными поколениями прошлого; так и послушник, чье духовное детство начинается в великой монашеской семье, получает — при условии, конечно, что орден верен своим идеалам — поддержку и преимущества традиции, сложившейся в течение предыдущих поколений в ответ на потребности других подобных душ; и ему намного лучше, чем было бы, будь он одиночкой или сознательным бунтарем, отказывающимся принять наследие прошлого. Он находит жизнь прекрасно приспособленной к его потребностям; но которая, будучи больше и старше его собственной, держит в узде его безудержный индивидуализм, питает и культивирует его растущее духовное сознание и противостоит — своими постоянными требованиями смирения, послушания и бескорыстия — пороку гордыни, которого мистический индивидуалист редко избегает. Такое мистическое сознание не обязательно умерло бы без поддержки этой корпоративной традиции, так же как младенец не обязательно умер бы, появившись он в условиях палеолитической пещеры, а не в условиях современной детской. Но в обоих случаях окружающая среда была бы неблагоприятной, и усилия, необходимые для достижения того положения, в которое попадает дитя традиции при рождении, привели бы к огромному истощению сил организма.

Инстинктивное стремление многих мистиков к определенной мере уединения не противоречит этому. Отшельники и отшельницы, даже такие редкие и экстремальные типы, как святой Антоний Египетский, который, как говорят, прожил в совершенном уединении двадцать лет, не отошли от христианского общества; они также не отрицали обоснованности его внешней и институциональной жизни. Они стремились создать или найти внутри христианской церкви среду, в которой их особые склонности могли бы развиваться нормальным образом; и это не только ради них самих, но и ради других душ. Такой период абстиненции воспринимался ими как необходимое условие их полной эффективности на всю жизнь. Точно так же поэт или художник должен удалиться от своих собратьев, если он хочет приобщиться к вечной красоте и объяснить ее другим людям: ибо полная концентрация на реальности - это условие, при котором она раскрывается. Католическая церковь всегда признавала и признает до сих пор разумность этого требования в продолжающемся существовании закрытых орденов. Как правило, мы не говорим горьких слов, когда человек художественного или спекулятивного гения покидает семейную группу и уезжает в Париж или Оксфорд, чтобы его особые способности могли быть развиты и стать эффективными в жизни; мы также не должны испытывать негодования из-за

того, что мистический гений иногда чувствует, что жизнь домашнего круга или даже нормальная жизнь сообщества не могут дать специальной подготовки, в которой он нуждается. В нескольких случаях мистики чувствовали, что им необходим длительный период полной изоляции; но чаще всего они были доступны тем, кто действительно нуждался в них, и помогали им еще больше из-за долгих периодов молчания, в которые они прислушивались к Голосу Бога, слишком часто неслышимому для них, как и для нас, в общей суете мира. Их точка зрения была прекрасно изложена молодым французским мистиком Элизабет де ла Трините, которая умерла несколько летназад. “Я хочу,” говорит она, “быть сама тишина, само обожание, чтобы я могла все глубже и больше проникать в Бога и наполняться Им настолько, чтобы я могла передавать Его в своих молитвах тем бедным душам, которые все еще не знают о Его даре”. Она хочет быть каналом, протокой, по которой любовь и сила Бога, которые она так сильно осознает, могут изливаться к другим душам. Она работает не для себя, а для мира. Разве мы не находим в этом выражение как индивидуального стремления, так и корпоративной ответственности мистика? И разве мы не касаемся здесь тесной связи, которая должна существовать между отдельной жизнью великого мистика и коллективной жизнью церкви? С одной стороны, высокоорганизованное общество, дающее возможность созерцателю развивать свои особые силы в гармоничной среде и предотвращающее растрату его энергии; с другой стороны, этот созерцатель, подобно особому органу, развитому Телом Христовым, обретает для всего сообщества контакты и уверенность, которых оно не могло бы обрести никаким другим способом. Весть о Боге может войти во временной порядок только через какое-то человеческое сознание. Разве неразумно, что для столь важной должности определенные люди должны быть обособлены — внутри сообщества, а не против него — и жить особым образом?

На самом деле, церковь выиграла тысячекратно благодаря своему молчаливому согласию с особым призванием мистиков; ибо сокровища, которые они завоевали, никогда не хранились для себя, но всегда изливались на нее дождем. Правда, она без колебаний тщательно изучала их и контролировала; иногда энтузиастам свободы ее позиция казалась намеренно мракобесной и тиранической. Тем не менее, даже здесь — и хотя во многих случаях явно имели место невежество, несправедливость и преследования — мистик выигрывает больше, чем теряет, подчиняясь коллективному суждению. Даже в самой суровой форме дисциплина и традиции по-прежнему бесценны для него. Во-первых, они обучают его добродетели смирения, самой основе христианского характера; которой редко обладают духовные гении, которые всегда ведут и никогда не подчиняются, и чья торжествующая формула “Бог и я!” слишком часто заканчивается тем, что становится “Я и Бог!”

“O caritate, vita, ch’ ogn’ altro amor è morto;

non vai rompendo legge; nante, l’observe tutto.”

сказал Якопоне да Тоди; тот прирожденный бунтарь, который сознательно подчинился чуждому ему религиозному авторитету и там обрел совершенную свободу.

Далее, твердое чувство общности, сам факт того, что оно всегда отстаёт от более ярких духом, что идущий вперед пастух, увидевший новые пастбища, должен учитывать самых медлительных овец, — все это является ценной гарантией от печально известных сумасбродств мистицизма, не ограниченного авторитетом. Знаменательно, что величайшие мистики во всех общинах когда-либо самым серьезным образом возвышали свои голоса против духовной распушенности; они больше всего стремились подчинить свои возвышенные интуиции

свидетельству своих Священных Писаний или общему чувству своей церкви. Они осознают тот факт, что они в огромном долгу перед этой церковью, в том же огромном долгу, в каком каждый человек находится перед традицией своего искусства или своего ремесла. Церковь представляет собой целостную духовную цивилизацию, хранительницу ценностей; если бы не она, каждому новому духовному гению, который появлялся, приходилось бы начинать с самого начала, с Каменного века души. Вместо этого он оказывается помещенным в социальный порядок, обогащенный всеми достижениями его великих предшественников. Мосты построены; дороги проложены и названы; его собственный опыт и открытия стали более значимыми, менее пугающими, более понятными для него, потому что другие проходили такой путь раньше. Сравните ясность, можно сказать, уверенную поступь Рейсбрука, святой Екатерины Сиенской, Святой Терезы с запутанностью, с ощущением блуждания по прекрасным, но непроходимым местам, которое испытываешь, читая даже Беме, Фокса или Блейка; и другие книги гораздо менее последовательны, чем они. Человеку нужны условности, традиция, ограничение, если он не хочет растрачивать впустую свои творческие силы; и эту условность мистики лучше всего и легче всего находят в формах церкви, к которой они принадлежат.

Итак, мы видим, что корпоративная жизнь его церкви дает мистику многое. Что он, со своей стороны, дает этому?

Те, кто видит в мистике главным образом того, кто восстает против корпоративной религиозной жизни или не имеет от нее никакой пользы и не признает никакого авторитета, кроме авторитета своей собственной духовной интуиции, обычно считают, что его переживания имеют ценность только для него самого. Они говорят, что он не может передать их или научить других делиться ими. Поэтому о нем часто говорят как о бесполезном, эгоистичном, не от мира сего: “одинокая душа”. Эти фразы предполагают, что те, кто их использует, имеют очень узкое представление о полезности, очень материалистический взгляд на Тело Христово и очень неевангельский взгляд на относительное положение Марии и Марфы. На самом деле, мистик, вместо того чтобы быть бесполезным, эгоистичным и потусторонним, полезен, бескорыстен и относится к этому миру. Он творческая личность, посвященная великому практическому делу актуализации вечного порядка во временном; и хотя занятие этим делом приносит ему часы изысканной радости, оно приносит ему также часы великого страдания - страдания, которое переносится с радостью и терпением. Он делает это или пытается сделать это не потому, что ищет радости, а исключительно из любви — любви к Богу, любви к своим ближним, - ибо он в определенном смысле увековечивает работу Христа, выступая посредником между своими братьями и Божественной Реальностью. Следовательно, там, где он полностью развит, он будет, как говорит нам Рейсбрук, колебаться подобно маятнику между созерцанием и действием, между поклонением Богу и служением человеку. В нем жизнь развила свой самый мощный духовный двигатель; и она использует его не для следующего мира, а для этого мира, для увековечения здесь и сейчас, для того, чтобы сделать его более реальным и более божественным, более полно наполненным величием Бога. Часто особая работа мистика выполняется позитивным и очевидным образом, который должен удовлетворить самый практичный ум, и который, тем не менее, полностью приводится в действие его центральным намерением, а именно воспитанием, как он иногда говорит, новых детей Вечной Благодати, возвращением коллективной жизни к более тесному контакту с Богом. “Дети мои, ради которых я мучаюсь”, - говорит святой Павел своим обращенным. Типичный мистик говорит о деле своей жизни. Можем ли мы назвать святого Франциска Ассизского, самого преданного и оригинального из миссионеров; святую Жанну д'Арк, переделавшую сознание Франции самыми

активными методами; святую Екатерину Сиенскую, очистившую итальянскую Церковь; святую Терезу, возродившую весь орден кармелитов и оставившую на нем отпечаток, который он никогда не терял; “ленивых созерцателей”? Или святая Екатерина Генуэзская, преданная директриса крупной больницы, которая никогда не позволяла своим часам экстатического общения с Богом мешать ее долгу по отношению к больным?

Взятые как класс, христианские мистики отличаются не чем иным, как своей героической и бескорыстной деятельностью; своими разнообразными и бесчисленными заслугами перед корпоративной жизнью церкви. Из их рядов вышли миссионеры, проповедники, пророки, социальные реформаторы, поэты, основатели институтов, слуги бедных и больных, терпеливые проводники и наставники душ. Иногда мы забываем, что даже те, кто известен главным образом по оставленным ими после себя трудам, пожертвовали трудной задачей свести свой трансцендентный опыт к словам часами, в течение которых — будь популярная идея мистика истинной — они могли бы празднично греться в Божественном Свете. Но эта практическая деятельность, хотя она частовелика, является лишь частью вклада мистика в корпоративную жизнь. Если его особые притязания на общение с Трансцендентным вообще верны — а этот аргумент основан на предположении, что в нем есть по крайней мере доля правды, — тогда он действительно черпает источник жизненной силы, более высокий, чем тот, с которым соприкасаются другие люди. Выражаясь языком теологии, он обладает не только “действенной”, но и “экстраординарной” благодатью; большим жизненным даром, напрямую зависящим от его большей, более щедрой любви. Это утверждение, которому придают вес его странные победы над обстоятельствами, его победы над невезением, нездоровьем, противодействиями и лишениями любого рода. Не многие сильные и нормальные люди добровольно столкнулись бы лицом к лицу или действительно перенесли бы трудности, которые святой Павел, святой Франциск, святая Жанна д'Арк, святая Тереза с радостью и успехом приняли.

Этой большей и интенсивной жизненности мистик не имеет и не может держать при себе. Он заражает этим всех, с кем соприкасается, разжигает в них скрытый огонь: ибо духовное сознание улавливается, а не обучается. Под его влиянием — иногда от простой встречи с его личностью — другие люди начинают жить более реальной, более вечной жизнью. Рейсбрук говорит, что Дух Божий, когда он по-настоящему принят в душу, становится распространяющимся светом; и история подтверждает это. Совместное переживание Бога всегда начинается с личного переживания Бога. Расцвет христианства - классическая иллюстрация этой истины; но история индуистских и мусульманских религий также провозглашает это. Вокруг каждого из великих мистиков объединения выросли небольшие группы пылких учеников, духовных детей. Это верно как для тех, кто остался внутри, так и для тех, кто отделился от официальной Церкви — например, для святого Бернарда, Экхарта, святого Франциска, Таулера, Рейсбрука, святой Екатерины Сиенской, святой Екатерины Генуэзской, святой Терезы, Беме, Фокса. И их влияние не прекратилось со смертью.

Далее, оценивая ценность мистиков для церкви в целом, мы иногда забываем, в какой степени эта церковь обязана мистической интуиции за фактические данные, на которых основана ее корпоративная жизнь. Христианство, это правда, в основе своей историческая религия; но это также религия опыта, и сама его история в равной степени связана с событиями, сопровождающими общение человека с Трансцендентным и Вечным, как и с конкретными и видимыми событиями в пространстве и времени. Новый Завет изобилует сообщениями о

мистических переживаниях. Четвертое Евангелие и Послания Святого Павла во всем своем характере зависят от возвышенного мистического гения, которым обладали их авторы. Если бы святой Павел никогда не был вознесен на третье небо, у него был бы совсем другой взгляд на мир, и, следовательно, христианство было бы другой религией. Если бы Четвертый Евангелист никогда не знал, что значит чувствовать, как через него течет сок Мистической Виноградной Лозы, его словам не хватало бы их ошеломляющей уверенности. Точно так же литургии несут на себе печать мистического чувства, и большинство великих религиозных концепций, которые церковь постепенно пополнила своим запасом, происходят из того же источника. Если мы спросим себя, какой была бы история церкви без истории ее мистиков, тогда мы начнем видеть, сколько ее света и красок исходит от них; насколько ее учение отражает их опыт, переведенный в догматическую форму. Это приобщение — это питание — Божественной Жизнью, которую она предлагает каждому верующему в Евхаристии, является центральным фактом их существования. Начиная с Климента Александрийского, они снова и снова обращаются к евхаристическим образам, чтобы выразить то, что на самом деле происходит с душой, погруженной в созерцательную молитву. “Я есмь пища для взрослых”, - сказал глас Божий святому Августину. “Каждый раз, когда мы с любовью думаем о возлюбленном, Он заново становится нашим мясом и напитком”, - говорит Рейсбрук. Точно так же язык церкви относительно нового рождения, божественного сыновства, возрождения, единения со Христом и всей концепции благодати, рассматриваемой как трансцендентная жизнь и любовь, постоянно проникающие в человечество, — все это имеет мистическое происхождение и представляет собой не спекуляции, а конкретный опыт великих мистиков. Видимая церковь как бы выталкивает их, подобно щупальцам, чтобы исследовать невидимый мир, который ее окружает, и снова втягивает обратно в ее лоно, чтобы они могли передать всему телу более обильную жизнь, которую они нашли. Если бы не неизменная семья мистиков, таким образом постоянно выходящая за пределы защитных границ организма и возвращающая официальное христианство к непосредственному соприкосновению с высшими духовными ценностями, и таким образом постоянно подтверждающая факт — ими ощущаемый и переживаемый — интимного соответствия, возрождающего контакта Бога с душой, церковь давно бы пала жертвой той тенденции к возврату к механичности, которая преследует все организованные группы. Тогда сопротивление, которое она иногда оказывала свежести и новизне, авантюристичности мистического импульса, когда он появлялся без подготовки и стремился своей собственной ошеломляющей уверенностью исправить духовные условности дня, превратилось бы в ту безнадежную инертность, которая является предвестником смерти.

Таким образом, мы можем лучше всего рассматривать великого христианского мистика как особый орган, развитый внутри христианского тела для особого использования. Его особая чувствительность, подобная той, которая обуславливает художественный гений, является воротами, через которые к человеку приходят послания от Трансцендентного. Он находит и ощущает Бесконечное; не для себя, а для нас. Его достижение, преодолевающее пропасть, лежащую между нормальным разумом и сверхчувственным миром, делает более обоснованными и более актуальными для нас предположения, на которых построена внешняя религия; подтверждает высшее требование церкви и, следовательно, высшее требование души — утверждение о том, что достижение Вечной Жизни, приобщение к высшей реальности возможно для духа человека. Более того, поскольку все человеческие жизни взаимопроникают, а изоляция невозможна разве что после смерти, чем больше мы, социальная группа, готовы принять притязания мистика и воспринять то, что он говорит нам в духе смирения, а не критики;

тем полнее он сможет поделиться с нами своим сокровищем, тем глубже мы сможем проникнуть в то сознание, которое он представляет, которое он лично привносит в человеческую схему.

Это, конечно, христианская церковь сказала гораздо прекраснее и точнее в своем учении о Общении Святых; и это учение, правильно понятое, действительно является ключом к связи между великими мистиками и корпоративной жизнью, в рамках которой они возникают. Если бы деятельность этих более жизненных духов была полностью скрыта от нас, полностью безмолвна и сверхчувственна — какими они не являются, — это было бы грубо материалистическим и жестоко нехристианским суждением, которое заключало бы из этого, что их жизни бесполезны, кроме как для них самих. Как может жизнь, направленная к Богу, быть бесполезной, если мы верим, что достижение Его — это конечное предназначение и единственное удовлетворение каждой души? Это было бы косвенным отрицанием действительности молитвы, "преобладающих достоинств" святости, ее ценности для общества, которое ее производит, — силы великого и любящего духа, помогающего, заражающего и укрепляющего более вялые души, — если бы мы согласились с тем, что жизнь самого замкнутого созерцателя была потрачена впустую.

Христиане, которые верят, что мир был искуплен в узких пределах Палестины, не должны таким образом путать пространство с властью или характер со способом его самовыражения. Без пламенных молитв мистиков, без яркой духовной жизни, которую они ведут, какой была бы сумма человеческой духовности? Как мы можем сказать, чем мы обязаны силе, которую они высвобождают, токам, которые они создают, контактам, которые они устанавливают? Земля, которую они видят и о которой сообщают нам, — это земля, к которой движется человечество. Они подобны дозорным на перекрестке деревьев, время от времени заверяющим нас, что мы все еще идем своим курсом. Отделите их особую силу и служение от служения целого, и вы получите, с одной стороны, общество, лишенное наставников, которых Бог воздвиг для него; с другой стороны, орган, лишенный своего истинного совершенства и красоты, потому что отделенный от организма, которому он был предназначен служить.

МИСТИЦИЗМ И УЧЕНИЕ ОБ ИСКУПЛЕНИИ

Среди проблем, с которыми приходится сталкиваться тем, кто склоняется к мистическому взгляду на христианство — взгляду, делающему особый акцент на росте и опыте индивидуальной души, ее восхождении к единению с Богом как самой цели и объекта религии, — одной из наиболее насущных является та, в центре которой находится учение об Искуплении. Ясно, что многие люди чувствуют, что такой мистический и эмпирический взгляд на религию не оставляет места для этой доктрины или для идеи, которую она представляет; что они убеждены, что здесь имеет место реальный конфликт между двумя несовместимыми взглядами на христианскую веру. С одной стороны, они видят, что ортодоксальное христианство по-прежнему сосредоточено на "искупительном акте" Христа с его последствиями примирения и заместительного страдания, на том, что божественная жизнь унижает саму себя, чтобы в рамках временного порядка сделать для человека то, чего человек не может сделать для себя; доктрина, которая сохраняет свою привлекательность и ценность, поскольку так полна надежды

и милосердия к грешным и слабым. С другой стороны, они рассматривают это требование личного роста, очищения, улучшения жизни, постепенного единения с Богом — которому, несомненно, помогает благодать, но не менее зависит от воли — как условие достижения Вечной Жизни, которое, по-видимому, выдвигается мистической теологией. Фактически, предполагается, что существует оппозиция между концепцией духовной жизни, в которой каждый человек должен сам делать и быть, достигать и актуализироваться лично, а не просто как принимающий символ веры или член Церкви — должен не только принять дар, но и стать, насколько это возможно, подражателем Дарителя — и концепцией, в которой особое проявление во времени и пространстве божественной силы и любви, для христиан жертва Христа на Кресте, делает что-то для человека, принимающего это, чего он не может сделать для себя. В первом случае мы спасаемся один за другим, благодаря усилиям, реакции, росту; в другом - мы спасаемся как члены группы. Здесь индивидуальные и корпоративные идеалы в их наиболее ярких формах сталкиваются друг с другом.

Таким образом, на первый взгляд кажется, что мы столкнулись здесь с непримиримой оппозицией. Однако, прежде чем мы отбросим любую из этих идей, стоит задаться вопросом, действительно ли они влекут за собой конфликт или их можно рассматривать как две стороны большего целого. Это правда, что существуют определенные крайние взгляды на Искупление, которые действительно кажутся безнадежно несовместимыми с мистическим взглядом на религию: особенно те, которые делают особый упор не на скрытые силы, а на сущностное бессилие человека; сосредоточивая спасение души на “вмененной праведности” и находя весь смысл и причину Воплощения в одном историческом “акте умилоствления” на Голгофе. Существует реальный конфликт между таким вероучением, сосредоточенным на идее чего-то, что делается раз и навсегда для души — для всего мира - извне, и тем, что сосредоточено на идее жизни, постоянно бьющей ключом в душе, о росте, движении, органических изменениях. Но, с другой стороны, разве нет любопытного сходства между этими двумя, казалось бы, противоположными взглядами на спасение? Разве драма воплощенной божественной жизни, смиряющей и ограничивающей себя человеческой жизнью, чтобы спасти ее, по сути, не является драматическим представлением того другого опыта, когда божественная жизнь ограничивает саму себя и таинственным образом возникает внутри каждой души, чтобы преобразовать, возродить, сделать бесконечным то, что описывают нам мистики? Не является ли то, что теологи называют “благодатью” — этим существенным фактором мистического жизненного процесса, - творением добра путем добавления нового приданого трансцендентной жизненности, недостатков простого человеческого создания, рассматриваемого как “наследник Вечной Жизни”; точно так же, как историческая капитуляция на Голгофе задумана ортодоксальным христианством для того, чтобы исправить недостатки всей расы, рассматриваемой как наследники Царства? И если это так, то может ли противоположность между этими двумя идеями спасения — витальной и теологической — быть такой реальной, какой она иногда кажется? Разве оба они не являются планами, в которых искупление играет определенную роль?

В конце концов, оба эти взгляда на христианскую схему возникли и разошлись из одного и того же источника. Святой Павел, величайший из всех христианских мистиков, также проникнутый идеей благодати и возрастания в благодати и глубоко впечатленный фактом индивидуальной ответственности души, также является в высшей степени теологом Искупления. Хотя, без сомнения, его учение по этому вопросу было впервые вызвано практической необходимостью найти какой-то смысл в трагедии распятия, оно, тем не менее, является развитием той глубокой

концепции Его собственной смерти как наполнения до краев чаши жертвы и самоотречения, которая, по-видимому, вдохновляла Самого Христа. Если бы действительно существовало фундаментальное несоответствие между этими двумя идеями в их чистой и первоначальной форме, то святой Павел был бы непоследовательным, поскольку он, безусловно, придерживался их обеих. Все мы знаем, что обычный способ изучения “доктрин” святого Павла в назидательных целях состоял в том, чтобы изолировать каждое из его пылких и поэтических высказываний, поместить его, так сказать, в холодное хранилище до тех пор, пока оно больше не перестанет напоминать живое подвижное тело, из которого оно вышло, а затем подвергнуть его анализу. Мы также начинаем понимать, что этот метод не совсем справедлив по отношению к человеку, который был поэтом, художником, любовником, а также конструктивным гением непревзойденной силы. Высказывания Павла - это в основном страстные попытки выразить то, что Павел знает лично; описания того, как христианское откровение удовлетворило его собственные потребности, возродило его собственную природу. Они тесно связаны с внутренними приключениями, которые сопровождали его новое духовное существование “во Христе”. Используя известную фразу св. Бонавентура, они приходят “по благодати, а не от доктрины; от желания, а не от интеллекта; от пылкости молитвы, а не от школьного учения”. Другими словами, они являются плодами его мистического сознания, которое он пытается выразить в художественных или интеллектуальных терминах. Если мы примем это утверждение, то факт мистического опыта Павла и все, что он для него значит, никогда не должны упускать из виду, когда мы пытаемся понять его заявления. Он живет в той божественной атмосфере, которую он называет “Духом Христа”; он говорит с нами из этой сферы. Ничто за ее пределами для него не реально. Какими бы ни были другие аспекты, его доктрина Искупления абсолютно реальна на этом плане — плане мистика, плане единения — или не реальна вообще. Когда он говорит, что он “распят Христом”, “сокрыт в Боге с Христом”, он имеет в виду именно эти вещи. Это не расплывчатые благочестивые высказывания, а отчаянные попытки передать реальное состояние, действительно ощущаемое и известное. Павел действительно чувствует себя слитым воедино с этой Трансцендентной Жизнью, одновременно такой интимной и личной, такой бесконечной и универсальной, которую он отождествляет с прославленным Иисусом. Из—за этого союза - и только из—за него - деяния, силы, святость, приключения той жизни приносят пользу ему, Полу. Он - частица этого Тела, по его собственной смелой метафоре. Так что первым великим фактором спасения, как он его видит, является по существу мистический фактор “единения” души со Христом; “устранение пламени разделения”. Искупление вытекает, так сказать, почти логически из этого.

Общее содержание его писем заставляет нас почувствовать, что у святого Павла был чрезвычайно богатый, глубокий взгляд на жизнь; действительно, настолько великий, что он отказывается быть вбитым в непротиворечивую систему, и нам никогда не удастся охватить все это сразу. Всегда что-то упускается из виду, и, следовательно, во всех наших взглядах на вселенную Паулины может быть определенное искажение. В его чувстве существования была удивительная цельность, сильное утверждение; вычитания и отрицания были для него неестественны. Любые парадоксы и несоответствия, которые мы находим в его высказываниях, являются неизбежным результатом попытки выразить огромный размах, живое многообразие и (позаимствуем слово у Уильяма Джеймса) глубину его видения Реальности. Отсюда следует, что он был способен видеть душу человека и относиться к ней одновременно как к глубоко индивидуальной и ответственной, и в то же время как к части тела всей жизни; этого “мистического тела из многих членов”, главой которого является Христос-Дух, Божественная

Человечность, проявившаяся в Иисусе — сообщество, актуализированное в христианской Церкви, но потенциально совместное со всем человечеством. Эти два аспекта — отдельный и корпоративный — являются аспектами одного целого. Нам кажется, что они противоречат друг другу только потому, что совокупность, в которую они вносят свой вклад, находится за пределами фокуса ума. Таким образом, Павел мог требовать и требовал от человека, с одной стороны, слияния с самим собой в вере, коллективного чувства, смиренного признания личного бессилия; а с другой стороны, мог требовать от того же человека личного усердия и самостоятельности, которые “совершают *свое собственное* спасение”, “стремятся к нетленной гирлянде” и “устремляются к цели”.

Во всех тех отрывках Послания к Римлянам, на которых впоследствии было построено учение об Искуплении, Павел, по-видимому, пытается выразить — часто с помощью традиционных образов, которые, конечно, мстят за его свободное обращение с ними, как образность так часто мстит поэтам, — свое видение чего-то высшего, некоего огромного подъема на вечные уровни, некоего фундаментального изменения, достигнутого человечеством ради. У него есть это видение только потому, что и в той мере, в какой это высшее было достигнуто для него, мистика Павла. За формулой мы чувствуем опыт из первых рук. Что это за решающее изменение? Несомненно, это фундаментальное мистическое достижение, фундаментальный религиозный факт; сознательное постижение Бога человеческой душой. По сути, искупление требуется просто и исключительно для того, чтобы помочь человеку сделать это; чтобы позволить духу жизни достичь своей цели. Если бы мы не нуждались в Боге, мы были бы вполне удовлетворены такими, какие мы есть; но мы не удовлетворены — “Ты сотворил нас для Себя, и сердца наши не найдут покоя, кроме как в Тебе”. Без сомнения, эсхатологические взгляды Павла, вся тенденция его времени заставили его связать это достижение, о котором он знал из первых рук, с неминуемым приходом Освободителя. Для него это было частью подготовки, новой жизненной силой, уже данной тем, кому было суждено прожить новую жизнь. Достигнутое в одном человеке, оно пронизывало всю “новую расу” духовных людей; но это лишь интерпретация, которую комплекс причин заставил его дать трансцендентному факту. Большое значение, придаваемое юридическим образам Павла, их оторванность от общего направления его жизни и мышления, сделали нас склонными забывать все это. Но если мы попытаемся увидеть Реальность под его углом зрения, уловить дикие акценты его энтузиазма и его любви, теория о том, что он всерьез придерживался чего-либо, приближающегося к тому, что можно было бы назвать “коммерческой” теорией искупления, сразу же рухнет. Вполне вероятно, что иногда ему приходилось спорить в этом смысле, когда его загоняли в угол оппоненты-иудаисты: для мистического темперамента характерно игнорировать несоответствие между подобными интеллектуальными упражнениями и фундаментальной интуицией, которой он руководствуется. Жизнь и любовь - такие же ключевые слова системы Павла, как и самого Четвертого Евангелия. Он был благороднейшей из душ; и мы не можем представить себе душу с искрой благородства, желающую искупления как откупа от понесенного наказания, как уплаты другим человеком долга, который она задолжала, простого спасения от боли или любого другого возмездия. Живая, любящая душа может желать искупления только как прокладывающего дорогу акта; моста, перекинутого в бесконечность, по которому человек может отправиться в свой дом в Боге. Итак, Павел совершил это путешествие в духе. Он уже знал из первых рук, что Божественная Реальность была доступна ему, и что этот контакт был величайшей вещью в жизни. Но он знал и чувствовал также, что, как бы сильно он, Павел, ни достиг этого нового состояния, этого плода Вечности, путем трудного внутреннего роста; все же, во-первых, он

вообще никогда не смог бы этого сделать без огромного подъема усиливающей благодати, того нового притока энергии, который был излит на него из-за пределов его собственной природы; и, во-вторых, какой бы великой ни была перемена, все же это было ничто по сравнению с неизмеримыми возможностями человека, достигнутыми во Христе.

Для Павла эти два достижения — победа Христа и победа христианской души - тесно связаны. Правда, одно бесконечно велико, другое очень мало. Кроме Христа, “все лишены славы”; им не удалось вырасти до “полноты возраста”, реализовать огромные духовные возможности человека. Тем не менее, мы все находимся в одном ряду; причастники одного и того же вида жизни, “благодати” или имманентного Духа, и стремимся, сознательно или бессознательно, к одной и той же цели — единению с Богом. Итак, полная зависимость от Бога, сосредоточение всех наших интересов и внимания на Духовном Порядке - это сама суть союза с Ним. Все, что не соответствует этой тотальной зависимости, этой высшей справедливости отношений, является нарушением границ; опорой конечного на бесконечное. В смерти Иисуса эта тотальная зависимость, эти совершенные отношения, наконец, были полностью достигнуты: высший мистический акт, самопожертвование в любви, был совершен совершенно, и в этом смысле “раз и навсегда”. *Алеф, этого достаточно.* Дух человека в этом “новом человеке” преодолел свои ограничения, нисходящее сопротивление инстинкта и вознесся к высотам. Это было “искупление во Христе Иисусе”. В этом уникальном отстаивании человечности, в этом проявлении господствующего духа, побеждающего мир, Дух Христа увенчал великолепием все пробные усилия человека и, в силу корпоративной природы человечества, даровал это великолепие расе.

Но в этом есть гораздо больше, чем это. И, во-первых, достижение христианином Бога таким, какое оно есть, — от достижения наименее верующего до достижения величайшего из мистических святых — действительно и практически обусловлено известным фактом и известным характером достижения Христа. Именно добавление этого факта, этого особого исторического события к расовому сознанию делает возможным специфически христианское понимание Бога; отличает его, скажем, от понимания индуистского или неоплатонического святого. Обращение к феномену апперцепции поможет нам понять это. Как в мире природы или искусства наше восприятие каждого нового объекта определяется образами и идеями, уже доминирующими в нашем сознании, так и в религиозной сфере. Если бы у христиан не было идеи Голгофы в их сознании - если бы образ отречения Иисуса, Его возвышенного проявления любви и веры, не был там первым ключом, чем—то, что могло бы сгруппировать и упорядочить их духовную интуицию, - это имело бы жизненно важное значение для их интерпретации отношения души к Богу; а это означает, что само отношение было бы совершенно иным для сознательного “я”, подчеркивались бы другие элементы, и из этого вытекали бы другие результаты. Только потому, что жертва Иисуса теперь является частью “постигающей мессы” христианина — потому что, приступая к созерцанию духовного мира, он неизбежно приносит с собой Крест, — он способен установить характерно христианский контакт с Богом. Этот христианский контакт - прямой подарок ему от исторической Личности и исторического деяния. Подходим к запредельному, с этого, или, как Павел односложно выразился, “во Христе”; и наша жизнь в реальности результаты, а не, как какие-то крайние мистики хотелось думать, от каких-либо “голый задержания”—голые задержания имеет ни смысла, ни содержания, за ум—но из слияния того, что мы приносим с собой, и той, к которой мы восходим; традиции и опыт, прошлое и настоящее. Через любовь ко Христу христианин приходит ко Кресту, и через Крест он входит в духовную область, которой не мог достичь никаким другим способом. Таким образом,

мы обнаруживаем, что даже для самых трансцендентальных христианских созерцателей “все состоит на Кресте”. Это вызывает у него ужас и восторг, которых рассудительный философ никогда не сможет познать; и открывает ему странные тайны за пределами области философии.

“Vocce legendo, en croce legendo

nel libro che c'è ensanguinato

Ca essa scrittura me fa en natura

изд-во монастырской философии;

O libro signato che dentro se' aurato,

e tutto fiorito d'amore!”

Этот Крест придает Бесконечности цвет, которого у нее раньше не было. Таким образом, даже с точки зрения самого закаленного и скрупулезного психолога, утверждение Павла о том, что “через одно праведное деяние всем людям был дарован безвозмездный дар”, буквально верно. Это правда — и это не в каком-то смысле фокуса, а в смысле, который соответствует основным законам жизни на высших уровнях, — что “по милости одного человека” “дар распространился во множестве”, охватывая и изменяя всю вселенную, а следовательно, и весь опыт каждой восприимчивой души; искупая ошибочное отношение, несовершенную любовь обычного человека.

Но это еще не все. Существуют и другие законы жизни, собранные в этой огромной линзе и перераспределяемые из нее. По сути, идея, которую, по-видимому, имел евангельский Христос о Своей собственной смерти, - это идея восполнения какого-то общего недостатка со стороны жизни: “наполнения чаши” жертвы и самоотречения, чтобы уравновесить другую переполняющуюся чашу ошибок и греха. Это не только неосуществленная цель человека, но и неосуществленная цель Бога в жизни, которую Он представляет как исполняющую; и тот факт, что эта концепция во многом обязана ветхозаветным пророчествам, не должен умалять ее мистическую истинность. Если мы примем эту идею, то, наряду с указанием отдельному человеку пути к совершенному единению с Богом — “построением моста и преобразованием дороги, ведущей к сердцу Отца”, как выразилась святая Екатерина Сиенская, — Христос в Своей добровольной смерти каким-то образом выполняет саму цель жизни во имя всего человечества. Истинное занятие искупителя - созидательное. Он призван исцелять дисгармонию; наводить мосты между двумя вещами, которые, хотя и разделены, стремятся стать единым целым. Даже принесенное в жертву животное в примитивных религиях чаще всего представляется примиряющей жертвой, средством единения между верующим и его божеством. Таким образом, в религиях мистического типа Искупителем, несомненно, будет тот, кто раскрывает те скрытые возможности человека, которые являются одновременно залогом его будущего блаженства и причинами его нынешних тревог. Он достигнет завершения и сублимации нашего смутного инстинкта жертвенности и любви и таким образом перекинет мост между тем, что наиболее божественно в человечестве, и тем, что наиболее человечески в божественности; восполнит меру той “славы”, той реальной и божественной жизни, которой нам всем не хватает, но без которой мы никогда не сможем быть довольны. Разве это не то же самое, что, по мнению святого Павла, сделал Христос? То, что он, по-видимому, в глубине души видит в Страсти — хотя образы, с помощью которых он пытается передать это, часто звучат грубо для наших ушей, —

это таинственное осуществление всех космических значений; совершенная капитуляция перед бесконечными идеалами Человека, составного обитателя двух возможных порядков реальности, который посредством этой болезненной самоотдачи достигает совершенного отождествления с Божественной волей. Это исполнение было, как он ясно говорит, долгом и предназначением человеческой души. Все творение ищет его “вытянув шею”. Но все потерпели неудачу. Христос, совершенный человек, делает это, делает то, что человек всегда должен был делать; и из-за коллективного характера человечества, в Своем полном превосходстве над самостью и всеми конечными категориями Он неизбежно возвышается, чтобы разделить Свой союз с Богом, со всеми, кто находится в союзе с Ним. Таким образом, суть Искупления заключалась бы не столько в акте жертвоприношения, сколько в подъеме человеческого духа, который гарантирует этот акт; в новых уровнях жизни, которые он открывает для расы. “Тем более, примирившись, мы будем спасены *в Его жизни*”, - говорит Павел.

“В его жизни” человечество покорило новую вершину. Но должны ли мы останавливаться на достигнутом? Не является ли достижение той же самой вершины, достижение этой животворящей капитуляции Вселенскому Духу — “животворящей жизни”, как называет это Рейсбрук, — именно тем, что великие мистики, следуя, насколько они могут, изгибу жизни Христа, пытаются сделать в соответствии со своей мерой? В конце концов, у них есть видение, которое видит, что “нет другого пути *к жизни*, кроме пути Креста”, и что человеческая жизнь Христа - это “дверь, через которую все должны войти”. Таким образом, духовная победа на Кресте для них не столько уникальна, сколько является первопроходческим актом. Это первое героическое прорубание пути, по которому они должны пройти так далеко, как только смогут; не просто замещающее восстановление равновесия между Богом и человеком, нарушенного умышленным грехом человека. В своем восхождении к единению с Богом разве они не прокладывают дорогу или, по крайней мере, сами чинят ее? Разве они не создают новые связи между двумя порядками реальности, которые разделены для однажды рожденного сознания? Если это так, то мы можем рассматривать каждое из них как частицу медленно достигаемого искупления расы; этого постепенного втискивания человечества в сердце Трансцендентного Порядка. Для христиан это движение было инициировано Христом. Но, несомненно, это продолжается и ему помогает каждая душа в союзе с Ним, даже те, кто не знал Его Имени; и Джулиана из Норвича была права, когда сказала, что знала, что она “в Ссоре с Ним”.

В современных представлениях о религии постоянно подчеркиваются две вещи. Во-первых, акцент все больше и больше делается на опыте. Ничто из того, что, по словам авторитета, делается для нас, по-настоящему не имеет значения, пока мы не почувствуем и не осознаем, что это делается внутри нас. В той мере, в какой это так, наблюдается тенденция к мистической концепции религии; и, говоря в целом, как раз к концепции религии, которая, как предполагается, вступает в конфликт с идеей искупления в обычном понимании. Но, во-вторых, социальный и корпоративный характер христианства сильно подчеркивается; и там, где этим корпоративным характером восхищаются больше, чем понимают, мистицизм подвергается резкой критике как религия духовного индивидуалиста, “вертикальных отношений”, “полета одиночки к Одинокому”. “Завершающие противоположности” Святого Павла, фактически, все еще находятся на переднем плане нашей религиозной жизни; и поэтому, возможно, некоторое переосмысление решения, с помощью которого он нашел место для них обоих, а следовательно, и для личной ответственности, и для искупления, может быть возможным и плодотворным для нас. тоже.

И сначала мы замечаем, что те энтузиасты корпоративной идеи, которые осуждают мистиков как религиозных эгоистов, похоже, забывают, что они противоречат самим себе; что если их видение Церкви Христа как мистического *тела* истинно, то восхождение мистика к Богу не может быть полетом Одиночки. Ядовитый подтекст этой фразы — истинный в своем контексте, но всегда неправильно понимаемый — налип, как грязь на белые одежды святых. Но мистик — это не просто "я", отправляющееся на одинокие поиски Реальности. Он может, должен и действует только как член целого тела, выполняя как бы функцию специализированного органа. То, что он делает, он делает для всех. На самом деле он — чистый и простой искупитель: нечто, протянутое для преодоления разрыва, нечто, что позволяет добиться успеха в определенном направлении при общем провале. Особый вид света или жизни, который он получает, он получает для расы; и, наоборот, особый рост, которого он способен достичь, исходит от расы. Он зависит от этого в своем прошлом; оно зависит от него в своем будущем. Все это является частью великого процесса становления жизни; перерывов нет. Хотя существует совершенная индивидуализация, существует и взаимопроникновение. Его достижение — это достижение целого, идущего за ним, поддерживающего его. Таким образом, — возьмем очевидный пример — достижение особой святости членом религиозного ордена является достижением этого порядка в нем самом; и это не в фантастическом и метафорическом смысле. Поддержка Правления, условия жизни, вес традиции, особые черты характера, которые каждая религиозная семья наследует от своего Патриарха, — все это внесло определенный вклад в то, чтобы сделать достижение возможным; и являются факторами, определяющими тип, который принимает это достижение. Мы узнаем цистерцианскую печать на святом Бернаре, доминиканскую — на Сузо и Таулере, кармелитскую — на святом Иоанне Креста. Каждый такой случай еще раз подтверждает инкарнационный принцип; мы видим истинный дух сообщества, расцветающий в этом их представителе. Таким образом, поскольку мы можем рассматривать Христа с одной точки зрения как воплощенного в высшей степени идеального Человека — "небесного человека", как называет Его Павел, — суммирующего, исполняющего, поднимающего на новые высоты все, что было до этого, и, следовательно, реализующего все, что когда-либо предназначалось человечеству, и навсегда изменяющего характер его будущих достижений; так же, в какой-то мере, мы можем рассматривать святую Терезу как Кармел, идеальную Кармел, воплощенную. Каждый из них является конкретным фактом, который искупает несостоятельность целого типа, и все же обусловлен этим типом. Мысль о том, для чего предназначалась кармелитская жизнь, давление этой идеи, стремящейся к воплощению, действительно обуславливало достижение Терезы. Не обязаны ли мы также сказать, что мысль о еврейских представлениях об идеальном человечестве, о Сыне Человеческом и Страдающем Слуге обусловила внешние обстоятельства жизни и смерти Христа?

Итак, что касается прошлого. Что касается будущего, то корпоративные и индивидуальные аспекты духовной жизни неразрывно связаны друг с другом. Как то, что сделано одним человеком, является порождением целого, так и то, что сделано для одного, может принести пользу целому. Только оставаясь в рамках этой мысли — мысли, которая, несомненно, очень близка к доктрине Искупления, — мы можем сформировать здоровое и широкое представление о том, что мистик и его опыт значат для человечества. Рассмотрим еще раз случай с Терезой. Поскольку даже во времена и в местах значительного монашеского разложения — ибо никто, кто читал ее жизнь и письма, не может рассматривать монастырь Воплощения как форпост духовной жизни, — идея ее ордена по-прежнему обуславливала ее великую и устремленную к Богу душу, а ее посвященная жизнь преисполнила меру ее славы; и все же собственные,

отдельные, уникальные достижения Терезы с тех пор в большей степени обуславливали дух ее ордена. Все святые, которых она вскормила, были посолены ее солью. Все, что она завоевала, излилось из нее живительными потоками другим. Она была возрожденцем религиозной жизни, достигла идеала Ричарда Ролла и стала "трубой жизни", по которой живая вода может проходить от Бога к человеку. Не правда ли, это тоже довольно близко к идее Искупления, удивительно близкому и верному подражанию Христу, особенно если учесть количество бескорыстных страданий, которые влечет за собой такой путь?

Цель христианской жизни, говорим мы, - это единение с Богом: та парадоксальная победа любви, которая переводит нас с конечного уровня на бесконечный. Большинству из нас в этой нынешней жизни и в наших собственных личностях недостает этого великолепия. Не все мы в равной степени полны благодати; не все мы достигаем полного роста Сынов Божьих; и нет смысла притворяться, что это так. Но мистический святой действительно достигает этого, и благодаря этому акту посредничества — этому “заместительному” достижению, если вам угодно так выразиться, — совершаемому членом нашего социального организма, дар действительно “становится достоянием многих”. В самом деле, для какой еще цели созданы эти, по-видимому, избранные души? Какую еще социальную ценность мы можем им приписать, кроме той, которой, как мы видим, они действительно обладают в истории — ценность, то есть специальных инструментов, созданных расой, чтобы делать или страдать от чего-то, чего не может сделать обычное “я”, но что человечество в целом в своем восхождении к Богу должно, может и будет делать; каналы, по которым в человечество вливается свежая духовная энергия; глаза, открытые видениям, недоступным обычному зрению; родители новой жизни. Карлайл сказал, что герой - это “человек, посланный сюда для того, чтобы сделать божественную тайну более впечатляюще известной нам” — фактически, чтобы искупить неадекватность нашего собственного восприятия Реальности, наши постоянные возвраты к более низким уровням жизни; чтобы построить мост между нами и Трансцендентным Порядком. И когда герой-мистик делает это, разве он в особом смысле не является близким подражателем Христа?

Кажется, мы имеем здесь высочайший пример принципа, действующего во всем бурлящем комплексе жизни, поскольку существует ощущение, что каждая великая личность выполняет функцию искупителя. С одной стороны, он делает что-то, чтобы исправить “неудачу” человечества в том или ином направлении; с другой стороны, он дает своим собратьям - добавляет к их вселенной — то, чем они раньше не обладали. Берк, говоря об общественном договоре, сказал, что общество - это партнерство во всех науках, во всех искусствах, во всех добродетелях и во всем совершенстве; и, поскольку цели такого партнерства могут быть достигнуты только через много поколений, это партнерство между живыми, умершими и нерожденными. “Каждый контракт каждого отдельного государства, - говорит он, - является всего лишь пунктом в великом изначальном договоре вечного общества, *соединяющем низшую природу с высшей*, соединяющем видимый и невидимый мир в соответствии с фиксированным договором, санкционированным нерушимой клятвой, которая удерживает все физические и все моральные натуры на их определенном месте”. В таком партнерстве, объединяющем высший и низший, видимый и невидимый миры в один, творческие духи в каждой сфере жизни могут быть должным образом названы “атонерами”, поскольку они обладают корпоративной и расовой ценностью, которая точно пропорциональна их индивидуальным достижениям реальности. Таким образом, великий художник или музыкант действительно освобождает своих собратьев из рабства более низкого уровня цвета, формы, звука. Он искупает их тупость по отношению к тому, что всегда было рядом, и наделяет их новыми возможностями зрения и слуха; фактически

дает им более богатую жизнь; является Дверью, Путем в более широкую вселенную. Его творческие действия открывают новые двери для всей расы. Тот факт, что он жил и работал, произвел необратимое изменение в потоке жизни, который уже никогда не сможет быть таким, каким был раньше. Если бы мы были более привычны, с одной стороны, смотреть на достижения религиозного гения с художественной и созидательной точки зрения, а с другой стороны, различать работу Святого Духа как в художественной, так и в религиозной сфере, я полагаю, что мы могли бы найти тесную параллель между работой верховной личности, искупающей дух, и работой великого художника, освобождающего чувство от рабства старым несовершенствам и дисгармонии.

Мы могли бы почти считать это испытанием истинного величия, этой чудесной способности протягивать нити жизни во всех направлениях; этим способом, при котором благородные и творческие личности любого типа кажутся намного большими, чем они сами, — значат намного больше, чем они сами, — быть в своей щедрой деятельности слугами всей жизни. Они кажутся суммой тенденций, которые им предшествовали; и собрать эти тенденции в фокус и снова распространить их, усиленные и перенаправленные, среди последующих поколений душ. Такая личность в полной мере обладает божественной силой отдавать и брать. Хотя он кажется особенно оригинальным, всегда верно, что прошлое, раса в огромной степени питают его. Сам Христос соответствовал этому закону. Великий человек укоренен в истории, вплетен в жизнь своего времени: впитывает как человеческое, так и духовное. Его стопы находятся во Времени, хотя его голова - в Вечности. Он никогда не изолирован и не окружен забором. Там, где он кажется таким, эта внешность при осмотре оказывается обманчивой, как показал доктор Руфус Джонс в случае Якоба Беме и барон фон Хюгель в случае Джорджа Фокса. Итак, опять же, особое действие, видение или переживание духовного гения никогда не заканчивается на нем. Он — центр божественной плодовитости - это собственная фраза мистиков. Прикосновение божественной жизни стимулирует его к творчеству. Он - возрождающий, водоворот новых сил, родитель всего нового. Кажется, что “тенденция жизни отставать”, ее тенденция *не* стараться изо всех сил, находит свое исправление во всех таких великих духах; и христианское искупление становится высшим, божественным проявлением жизненно важного закона, который, как мы находим, действует на каждом уровне существования.

Если мы признаем степень, в которой Благодать, Дух, Бог воздействуют на человека через личность, через конкретных людей — как сообщение трансцендентной жизненности определенным душам (“избранным”, если хотите), чтобы они могли принести новую жизнь, новое видение, новую доброту, могли заново оплодотворить расу, — то не должны ли мы ожидать, что христианство, будучи жизненной, динамичной системой, демонстрировало и подчеркивало эти факты на протяжении всего своего великого пути? Этот выброс великих личностей из общественного организма вовне, эти новые уникальные спасительные контакты, устанавливаемые индивидуумом во имя Всего Сущего, эти внезапные, неисчислимы скачки жизни вверх, эти изменения в национальном сознании, которые может произвести герой, поэт, пророк, — мы ожидаем, что все это в высшей степени действует в христианской Церкви. Мы ожидаем, что она потребует от своих величайших и наиболее достигающих Бога духов не только особого почета, но и особой ценности, особой искупительной силы в отношении корпоративного тела, к которому они принадлежат; и это, конечно, именно то, что мы действительно находим. Фактически, мистические святые, по-видимому, обеспечивают нас связующим звеном между доктриной Искупления — особой расовой ценностью всецело отданной Богу жизни, которая была однажды, и только однажды, достигнута в совершенстве, —

и доктриной Общения Святых, или взаимопроникновения и взаимопомощи всех душ “во Христе”. Из этих двух идей с необходимостью вытекает дальнейшее учение о “преобладающих заслугах” святых, их особой “искупительной” ценности для других людей, о коллективной социальной работе, выполняемой героической добродетелью, расцветающей в индивидуальных душах, которое католическая церковь всегда выводила из них. В основе обеих идей мы находим один и тот же факт; что Жизнь и Любовь, будучи в высшей степени пробуждены в рамках временного порядка, не могут оставаться сами по себе. Такая жизнь и такая любовь имеют, несмотря на их ярко выраженную индивидуальность, глубоко социальный характер; они чрезвычайно заразительны; они распространяются, они взаимопроникают, они преобразуют все “я”, которые их примут. Они охватывают весь поток длительности, восполняют его недостатки, создают расширяющиеся круги великолепия внутри этого потока.

Итак, если мы хотим подумать о Небесной Иерархии, актуальной для нас, основанной в истории, связанной с нами тысячью звеньев, то, несомненно, нам следует подумать о святых и мистиках, восходящих как бы по ступеням, в соответствии с силой и чистотой их союза с Богом, полнотой их обладания Вечной Жизнью, ко Кресту, на котором их тенденции совершенствуются и собираются. Это одни из высших ценностей, которые дала нам жизнь. Апостольский тип; люди действия, динамичные проявления Духа. Пророческий тип; люди высочайшего видения, расширяющие горизонты мира. Тип мученика; люди абсолютной жертвенности и полной внутренней капитуляции. Это три способа, которыми мистическая страсть к Богу прорывается через человечество. Эти три типа исправляют — искупают — наши общие духовные недостатки; искупают мертвый уровень той расы, которая толкнула их вперед, к Бесконечности.

Возможно, нам кажется, что их отличие от нас слишком велико; что они отрезаны, отделены пропастью от обычного человеческого опыта и образуют исключительный, “потусторонний” тип. Их жизнь вздымается подобно огромной горе, полной красоты и необычности; а наша похожа на уютную равнину. Но между равниной и горой нет разрыва. Это вытеснено из нас, это часть нас; его ценность связана с ценностью целого — с нашей ценностью как борющихся, растущих людей. Он, каждый его дюйм, искупает нашу плоскостность и повышает средний уровень гонки. Мы все видели в католических странах, как внезапно возникший холм с Голгофой на вершине может прославить и искупить вину за весь ландшафт — такой бедный без него, такой благородный с ним, — с которого он вознесен. Крест был и остается центральной чертой христианского пейзажа: но разве не длинный склон этого холма, уходящий от обычного уровня к высотам, делает его таким домашним для нас, таким доступным для нас, такой в высшей степени частью нас и завершает свою задачу по соединению человечества и божественности?

Таковы некоторые из причин, по которым доктрина Искупления, по-видимому, тесно связана с мистическим видением жизни, и ее трудно понять — подразумеваем ли мы под ней духовный принцип или историческое событие — без этого мистического видения. С одной стороны, христианство говорит нам, что высший идеал человечества, идеал совершенного самопожертвования ради целей Духа, совершенной самоотдачи интересам Всего Сущего, был полностью и трансцендентно достигнут в Иисусе. В Нем человек достиг высот; и это уникальное достижение имеет значение для всей расы. Но, с другой стороны, там говорится, что все, кто может, призваны пройти по тому же пути так далеко, как они способны; “восполнить меру страданий”, “вырасти во весь рост”, “стремиться к высокому призванию” человеческой души. Через этих более жизненных личностей — мистиков, дваждырожденных, святых — сияние

духовности изливается на человечество; Бог говорит с человеком через человека. Такие личности действуют как приемники и передатчики; они реально и практически распространяют вспышки Нетварного Света. Их деятельность заместительна; они действительно искупают недостатки других людей. Следовательно, социальная ценность мистиков, их место в организме тесно связаны с идеей искупления. Если бы не принцип, который выражает доктрина Искупления, мистики были бы духовными индивидуалистами, чья жизнь и опыт не имели бы смысла, если бы не они сами. И если бы не продолжение мистической жизни, постоянное обновление мистического самопожертвования в любви, его известная ценность для человечества, то историческое Искупление Иисуса было бы изолированным актом, не связанным с великими процессами Духовного Мира, венцом которых оно должно стать.

МИСТИК КАК ТВОРЧЕСКИЙ ХУДОЖНИК

Враждебная критика мистиков почти неизменно включает обвинение в том, что их великие переживания носят характер чисто личного удовлетворения. Говорят, что они стоят в стороне от толпы человечества, заявляя об особом знании сверхчувственного, особой привилегии общения с ним; и все же не передают другим в каком-либо реальном и подлинном смысле озарение, интуицию Реальности, которые, как они заявляют, они получили. Любимый неправильный перевод святого Бернара из книги Исаяи “Моя тайна для меня самого” снова и снова использовался против них с разрушительным эффектом; иногда его связывают с печально известной фразой, в которой Плотин определял достижение души Вечности как “полет одинокого к Одинокому”.

Верно, что эти намеки, касающиеся уединенной и невыразимой встречи, соответствуют одной стороне опыта мистика; описывают один аспект его богато разнообразной, многоаспектной духовной вселенной, один из способов, которым поверхностное сознание постигает то божественное единение, которое является его высокой целью. Но то, что здесь рассказано, является лишь половиной правды. Есть и другая сторона, “полная противоположность” этому, по общему признанию, неопишуемому союзу сердец; сторона, о которой часто — и самым нелюбезным образом — забывают те, кто получил его преимущества. Одиночество великого мистика - это освященное одиночество. Когда он поднимается к той встрече с Божественной Реальностью, которая является его особой привилегией, он не является духовным индивидуалистом. Он отправляется как посол расы. Его дух - это, так сказать, не “искра, летящая вверх” из этого мира в тот, выброшенная из массы человечества, отрезанная; маленькое, отдельное, блестящее существо. Это больше похоже на щупальце, которым жизнь в целом протягивается в тот сверхчувственный мир, который ее окутывает. Жизнь протягивает это щупальце, но она также втягивает его снова вместе с добытой им пищей, новостями, которые оно может сообщить о регионах, которые его тонкое тактильное восприятие позволило ему исследовать. В этом, как мне кажется, заключается функция мистического сознания в отношении человеческой расы. Для этой цели оно специализировано. Оно получает, чтобы потом отдавать. Когда пророк смотрит на пейзаж Вечности, мистик находит и ощущает его: и оба знают, что на них возложена обязанность показать это, если они смогут.

Если это так, то становится ясно, что личная встреча мистика с Бесконечной Реальностью представляет собой лишь одно из двух движений, составляющих его завершённую жизнь. Он должен вернуться, чтобы передать полученное им откровение: должен стать посредником между трансцендентным и своими собратьями. На самом деле он призван быть творческим художником высочайшего уровня; и только когда он становится таким художником, он выполняет свой долг перед расой.

Мы все яснее осознаём, что дело художника не только радовать нас, но и просвещать: по словам Блейка, “Очищать двери восприятия, чтобы все могло казаться таким, какое оно есть, — бесконечным”. Художники являются посредниками между истиной и красотой, которые они знают, и теми, кто не может без их помощи распознать это. Функция искусства, говорит Гегель, состоит в том, чтобы передать в область чувства и восторга видения все, чем разум может обладать из сущностного и трансцендентного Бытия. В этом отношении она стоит в одном ряду с религией и философией как “одна из трех сфер Абсолютного Духа”. Бергсон снова заявляет, что особое дело искусства — отбрасывать в сторону все, что заслоняет от нас реальность, чтобы поставить нас лицом к лицу с реальным, истинным. Художник — это человек, который видит вещи в их естественной чистоте.

“Если бы реальность, ” замечает он в знаменитом отрывке, “могла вступить в прямой контакт с чувствами и сознанием, если бы мы могли вступить в непосредственное общение с вещами и с самими собой — тогда мы все были бы художниками.... Глубоко в наших душах мы должны слышать непрерывную мелодию нашей внутренней жизни: музыку часто веселую, чаще грустную, всегда оригинальную. Все это вокруг и внутри нас, но мы ничего из этого отчетливо не воспринимаем. Между природой и нами — более того, между нами самими и нашим собственным сознанием — висит завеса: завеса плотная и непрозрачная для нормальных людей, но тонкая, почти прозрачная для художника и поэта”. Он мог бы добавить: и для мистика тоже.

Эта завеса, снова говорит он, соткана из личных интересов: мы воспринимаем вещи не такими, какие они есть, а такими, как они влияют на нас самих. Художник, напротив, видит их ради них самих, глазами бескорыстной любви. Итак, когда мистики заявляют нам, что первыми условиями духовного просветления являются самоупрощение, смирение и непривязанность, они требуют именно тех качеств, которые управляют способностью художника видеть вещи в их красоте и истине. Истинный мистик видит Реальность в ее бесконечном аспекте и пытается, как и другие художники, раскрыть ее в пределах конечного мира. Он не только восходит, но и нисходит по лестнице созерцания; услышав “непрерывную музыку внутренней жизни”, он пытается вплести ее в мелодии, понятные другим людям.

Современник Бергсона, Юкен, утверждает — и я думаю, что это одна из его самых поразительных доктрин, — что человек постепенно, но на самом деле создает духовный мир. Этот духовный мир возникает изнутри через человечество, то есть через собственное сознание человека, но в то же время человечество как бы вырастает в него; находит его как независимую реальность, ожидающую, чтобы ее постигли, ожидающую, чтобы ее включили в нашу вселенную. В отношении обычной вселенной человека этот духовный мир одновременно имманентен и трансцендентен: “Отсутствует только у тех, кто неспособен его воспринять”, как сказал Плотин о Разуме. Это напоминает нам о Голосе, сказавшем святому Августину: “Я — Пища для взрослых”.

Этот парадокс совершенно нового порядка опыта, прорывающегося через расу, которую он еще не преодолел, является постоянной чертой учений высших религий и философий и тесно связан с феноменами вдохновения и художественного творчества. Художник, пророк, метафизик - каждый создает из материала, недоступного пониманию других душ, мир, в котором эти другие души могут жить и мечтать: более того, мир, который демонстрирует в новых пропорциях и наделяет новым смыслом обычный мир повседневной жизни. Когда мы спрашиваем, что это за орган расы — всего тела человечества — посредством которого этот небесный мир таким образом получает выражение, становится ясно, что этот орган является коллективным духовным сознанием, возникающим у тех, кого мы называем, в первую очередь, мистиками и провидцами. Именно через них, фактически и буквально, возникает и строится этот новый мир; как и через другие формы расширенного и проясненного сознания, через художников, музыкантов, философов и адептов физической науки, людям становятся известны другие аспекты вселенной. Во всех них, а также в мистике, действуют две силы - пристальное, избирательное внимание и творческое воображение. Из-за своего широкого, глубокого внимания к жизни они получают больше новостей из внешнего мира, чем другие; из-за творческого склада своего ума они способны сплести грубый полученный материал в живое целое, в идею или образ, которые могут быть переданы другим людям. В конечном счете, мистикам мы обязаны всеми символами, идеями и образами, из которых построен наш духовный мир, как о нем думает основная масса людей. Мы берем ее топографию из вторых рук и часто забываем о возвышенных приключениях, увековеченных в тех фразах, которые мы так легко произносим на устах — Божественная Тьма, Блаженное Видение, Вечная красота, Экстаз, Единение, Духовный Брак и все остальное. Мистики фактически создали на основе того языка, который мы развили для описания мира времени и обращения с ним, другой художественный мир; самосогласованный и духовно выразительный мир образных концепций, подобный миру музыки или миру цвета и формы. Они всегда пытаются дать нам ключ к нему, посвятить нас в его таинственные прелести. Именно посредством этого мира и символов, которые его представляют, человеческое сознание получает возможность актуализировать свои самые неуловимые переживания; и, следовательно, именно благодаря бескорыстному труду тех мистиков, которые боролись за воплощение реальностей, которыми они были одержимы, мы в какой-то степени способны проникнуться особыми переживаниями святых-мистиков; и что они способны на короткое время поделиться с нами своим видением, заставить нас на мгновение прожить “Вечную Жизнь посреди Времени”.

Как же тогда они это сделали? Каков общий метод, с помощью которого любой человек сообщает результаты своих личных контактов со Вселенной другим разумами? Грубо говоря, у него есть два способа сделать это: с помощью описания и внушения; и его наибольшие успехи - это те, в которых эти два метода сочетаются. Его описания обращены к интеллекту, его предложения - это обращения к воображению тех, с кем он пытается общаться. Потребности, которые управляют этими двумя способами сообщения новостей — косвенным внушением и символическим изображением - практически управляют всей мистической литературой. Диапазон этой литературы широк. Она простирается от совершенно бесформенного, но бесконечно наводящего на размышления языка некоторых великих созерцателей до четко формальных живописных описаний тех, чьи собственные откровения Реальности кристаллизуются в видения, голоса или другие психосенсорные переживания. На одном конце шкалы находятся яркие, призматические образы христианского апокалипсиса, на другом - текучая, экстатическая поэзия некоторых суфийских святых.

Своим наводящим на размышления и аллюзионным языком художник-мистик часто обращается к музыкальным методам. Когда он делает это, его заявления не несут информации. Они воздействуют на своего рода чары, которые расширяют сознание слушателя до такой степени, что оно способно воспринимать новые аспекты мира. С другой стороны, в своих описательных пассажах он обычно прибегает, как и почти во всех наших описательных попытках, к сравнению. И все же часто эти сравнения, подобные тем, что использовал великий поэт, более ценны из-за их странного наводящего на размышления качества, чем из-за каких-либо точных параллелей, которые они проводят между вселенной мистика и нашей собственной. Таким образом, когда Климент Александрийский сравнивает Логос с “Новой Песней”, когда Сузо называет Вечную Мудрость “сладким и прекрасным полевым цветком”, когда Дионисий Ареопагит говорит о Божественной Тьме, которая *есть* Недоступный Свет, или Рейсбрук о “мире без стен”, мы распознаем внезапную вспышку творческого воображения, вызывающую для нас истину, гораздо более великую, глубокую и плодотворную, чем просто внешняя параллель, которую оно наводит. То же самое со многими распространенными метафорами мистиков: Огонь Любви, Игра Любви, Пустыня Бога, Брак Души. Такие фразы пользуются успехом благодаря своей внутренней и образной привлекательности.

У нас есть множество примеров такого художественного языка — высокопарной образной фразы — в Библии; особенно в пророческих книгах и Апокалипсисе.

Эй, всякий жаждущий, придите к водам.

Я дам тебе сокровища тьмы и скрытые богатства тайных мест.

Господь будет прекрасной диадемой.

Он показал мне чистую реку воды жизни.

Я услышал голос с небес, подобный шуму многих вод.

Я увидел новое небо и новую землю.

В то время как первоначальное пророческое значение этих фраз теперь для нас бессмысленно, их наводящее на размышления качество — их обращение к мистическому сознанию — сохраняет свою полную силу. Это художественные творения; и они обладают огромной пробуждающей силой, присущей любому великому искусству. Более поздние мистики используют такие отрывки снова и снова, переводя свой собственный опыт в эти традиционные формы. Классическим примером такого тесного союза между поэтическим прочтением жизни и практическим мистицизмом, конечно же, является мистическая интерпретация *Песни Песней*, которая появляется в христианском мистицизме по крайней мере еще в четвертом веке. Но есть много других примеров. Таким образом, святой Макарий находит в видении Херувимов у Иезекииля глубоко наводящий на размышления образ состояния обоженной души, “всех очей и всех крыльев”, ведомых по своему пути Небесным Возничим Духа. Таким образом, в “*Зеркале простых душ*” другое видение Иезекииля — “большого орла с большими, длинными крыльями, полного перьев, который сел на самую высокую ветку кедра” — становится ярким символом созерцательного ума, “орла, который летает высоко, так прямо высоко, и все же более высоко, чем любая другая птица, ибо она оперена прекрасной любовью и созерцает красоту солнца превыше других”.

Когда мы переходим к поэтам-мистикам, мы обнаруживаем, что почти все их лучшие эффекты обусловлены их необычайным талантом к такого рода косвенным, наводящим на размышления образам. Это метод, которым они пользуются, когда хотят передать свое видение реальности. Их работы полны волшебных фраз, которые ставят в тупик анализ, но, как сказал один из них:

“Освети омытые волнами пещеры разума”

С бледной, звездной грацией”.

Многие из этих фраз, конечно, знакомы каждому. Фраза Воана

- Прошлой ночью я видел Вечность

Как огромное кольцо чистого и бесконечного света”.

У Блейка

“Увидеть мир в песчинке”

И рай в полевом цветке,

Держи бесконечность на ладони,

И вечность через час”.

Уитменовское

“Свет редкий, невыразимый, освещающий сам свет”.

Томпсон

“Время от времени звучит труба

Со скрытых зубчатых стен Вечности”.

Это художественные, косвенные изображения прямого постижения мистиком Бесконечного, так сказать, с его космической и безличностной стороны. Другие отражают личный и интимный контакт с Божественной Жизнью, который составляет противоположную сторону его целостного опыта. Итак, Фрэнсис Томпсон:

“С его ореолом

Локоны моей души

Размыты

В желаемом содержании”.

То же самое и со святым Иоанном Креста:

“Все, что я тогда забыл,

Прижимаюсь щекой к тому, кто пришел ради моего пришествия;

Все прекратилось, а меня не было,

Оставляю свои заботы и стыд

Среди лилий и забыв о них.

Пожалуй, лучше всего Джалалуддин Руми:

“В месте за пределами крайнего предела, на участке без тени следа,

Превзойдя Душу и тело, я живу заново в душе моего любимого человека”.

Иногда поэт сплетает воедино два аспекта, личный и безличный, и тогда мы ближе всего подходим к пониманию всего того опыта, который он пытается выразить. Замечательный пример этого можно найти у Джерарда Хопкинса, возможно, величайшего поэта-мистика викторианской эпохи:

“Ты овладеваешь мной

Боже! податель дыхания и хлеба;

Мировая нить, колыхание моря;

Повелитель живых и мертвых;

Ты связал во мне кости и вены, скрепил мою плоть,

И после того, как все было почти разрушено, с ужасом,

Твое дело: и ты снова прикасаешься ко мне?

Снова и снова я чувствую твой палец и нахожу тебя”.

“Я целую свою руку

К звездам, прекрасная-врозь

Звездный свет, вырывающий его из этого состояния; и

Сияние, слава в громе;

Поцелуй мою руку западу, усыпанному черными яблоками:

Поскольку, хотя он и находится во власти мирового великолепия и чудес,

Его тайна должна быть подчеркнута;

Ибо я приветствую его в те дни, когда встречаю, и благословляю, когда понимаю”.

Вот и все о поэтах. В прозаических произведениях мистиков мы снова находим те же персонажи, те же высокие качества воображения, то же страстное стремление придать невыразимому какую-то художественную форму. Это усилие включает в себя широкий спектр литературных ухищрений; некоторые пытаются воссоздать и представить в конкретных символах известную объективную реальность; некоторые, подобно одному доминирующему художественному движению наших дней, пытаются передать это косвенно, посредством представления субъективного чувства-состояния, вызванного в собственном сознании

мистика. Таким образом, на одном конце шкалы мы имеем так называемый негативный язык мистицизма, который парадоксальным образом описывает сверхчувственное, отказываясь описывать его вообще; заявляя, что вступление души в духовный опыт - это вступление в Облако Неведения, в ничто, в Божественную Тьму, в бездонную пропасть. Любопытно то, что хотя здесь, если вообще где-либо, мистик, кажется, хранит свою тайну при себе, на самом деле именно этот вид языка, как было доказано, обладает высочайшей силой пробуждения. Для многих типов ума это действительно распахивает волшебные створки; дает нам мгновенный проблеск опасных морей. Я склонен думать, что, какими бы многочисленными и прекрасными ни были символические и изобразительные творения мистического гения, именно здесь этот гений работает наиболее свободно, добиваясь своих самых великолепных результатов. Когда Рейсбрук говорит о безграничной бездне чистой простоты, об этой “тусклой тишине, в которой все влюбленные теряют себя”; когда он уверяет нас, что “лишенная самой своей жизни” душа обречена “плавать по диким волнам этого Божественного моря”, несомненно, он производит истинное изменение в нашей вселенной. Точно так же чудесная серия бесформенных видений — хотя “видение” — неудачное слово для обозначения интуитивного опыта такого рода, - пережитых Анджелой из Фолиньо, намного превосходят по своей наводящей силе ее ярко изображенные беседы с Христом, когда она заявляет, что видела “эти глаза и это лицо, такие милостивые и такие приятные”.

“Я увидела, ” говорит она о своем последнем переживании Абсолюта, “ Нечто столь же неизменное, сколь и неопишное; и большего я сказать не могу, кроме того, что я уже часто говорила, а именно, что все это было хорошо. И хотя моя душа не видела любви, все же, когда она увидела эту невыразимую Вещь, она сама наполнилась невыразимой радостью, и ее вывели из того состояния, в котором она находилась, и поместили в это великое и невыразимое состояние.... Но если ты стремишься узнать то, что я созерцал, я ничего не могу сказать тебе, кроме того, что я созерцал Полноту и Ясность и ощущал их внутри себя в такой изобилии, что не могу ни описать это, ни дать какой-либо образ этого: ибо то, что я созерцал, было не телесным, но как если бы это было на небесах. Таким образом, я узрел красоту настолько великую, что ничего не могу сказать о ней, кроме того, что я увидел Высшую Красоту, которая содержит в себе все добро”.

В конце концов, все, что сказала здесь Анджела, - это “Приходите и посмотрите!” но, говоря это, она говорит нам гораздо больше, чем многие из тех, кто собирается оценить Город Созерцания. Здесь слова предполагают, они не рассказывают; соблазняют, но не описывают. Напоминая нам о торжественном заявлении Фомы Кемпийского, что “существует несравнимая дистанция между тем, что думают несовершенные люди, и тем, что видят люди, озаренные высшим откровением”, они, тем не менее, обращают другие умы к музыкальному приглашению к общению с новыми порядками реальности.

Такого рода язык, эта форма парадоксального, наводящего на размышления, аллюзивного искусства является постоянной чертой мистической литературы. Обычно предполагается, что оно получено через Дионисия Ареопагита от платоников, но на самом деле оно намного старше этого. По мере того, как оно проходит столетия, оно развивается в глубине и богатстве. Каждый последующий мистик подхватывает образы отрицания там, где их оставил предыдущий, — берет их, потому что он осознает, что они описывают страну, где он тоже был, — и добавляет к ним продукты своего собственного самого сокровенного и величественного опыта. Как и в гонке

факелов античного мира, однажды зажженный символ освещения передается из рук в руки и разгорается все ярче по мере передачи.

Я беру один пример этого из многих. Почти все великие мистики позднего Средневековья говорят о Дикой природе или Пустынном месте Божества, подразумевая, таким образом, то ощущение огромных, простирающихся пространств, “за полярным кругом ума” — плана опыта, лишённого всего домашнего убранства мысли, - которое, по-видимому, характеризует определенный высокий тип, или стадию, созерцания. Оно представляет собой появление “я” в реальной вселенной — “месте за пределами запредельного”, — не связанное с категориями мышления, и по существу является тем же самым опытом, который Дионисий Ареопагит и те мистики, которые следуют за ним, называют Божественным Неведением или Тьмой, и который его английский переводчик называет Облаком Неведения, где душа чувствует себя потерянной. Но каждый мистик, использующий этот традиционный образ изумления — на самом деле описание психологической ситуации, а не объективной реальности, — придает ему характерный оттенок; каждый пропустил его через горнило своего собственного пылкого воображения и слегка изменил его характер и форму. Это место, или штат, говорит Экхарт, - “тихая дикая местность, где никто не чувствует себя дома”. Это “тихая пустыня Божества”, - говорит Таулер, - “Такая тихая, такая таинственная, такая безлюдная! Великие пустоши, которые можно найти в нем, не имеют ни образа, ни формы, ни состояния”. И все же, говорит Ричард Ролле, внезапно принося положительный опыт созерцательного сердца на помощь сбитому с толку созерцательному уму, в той же самой глуши сознание устанавливает невыразимое соответствие с Реальностью.

“[Там] любимый обращается к сердцу влюбленного; как бы застенчивый влюбленный, что его возлюбленная перед мужчинами не умоляет и не по-дружески, а целует обыкновенно, как незнакомец ... и вскоре приходит небесная радость, чудесно создающая веселую мелодию”.

Здесь мистик с поразительной смелостью сплетает воедино пространственные, личные и музыкальные образы, положительный и отрицательный опыт, чтобы добиться полного эффекта.

Наконец, святой Иоанн Креста, великий мыслитель, мужественный и героический мистик и истинный поэт, осуществляет совершенный синтез этих положительных и отрицательных переживаний — той очевидной потери себя в пустом пространстве, которая также, таинственным образом, является встречей любви.

“Душа в смутном созерцании (говорит он) подобна человеку, который впервые видит что - то, подобного чему он никогда прежде не видел ... поэтому он чувствует себя так, словно попал в дикое и бескрайнее уединение, куда не может проникнуть ни одно человеческое существо; в необъятную пустыню без границ. Но эта дикая местность тем восхитительнее, сладостнее и прелестнее, чем она обширнее и одиноче; ибо там, где душа кажется наиболее потерянной, там она наиболее возвышается над всем сотворенным”.

Весь этот язык, как я уже говорил, относится к косвенной и парадоксальной стороне искусства мистика; и приходит к нам от тех, кто по темпераменту склонен к тому чистому созерцанию, которое “не имеет образа”. Психологически говоря, эти мистики ближе к музыканту, чем к любому другому типу художников, хотя при желании они пользуются материалом, почерпнутым из всех видов искусства. Но есть и другой тип мистиков, от природы склонных к визуализации, которые склонны переводить свой сверхчувственный опыт в конкретные, живописные образы; в

термины цвета и формы. На самом деле он использует методы художника, автора описаний, иногда драматурга, а не музыканта или поэта-лирика. Я думаю, что он, как правило, гораздо менее впечатляющ, чем художник-иллюзионист, и ему редко удается так успешно привести нас в соприкосновение с реальностью. С другой стороны — и отчасти из-за его более конкретного метода — его понимают более широко. На одного человека, которому Плотин или Рейсбрук делятся своей возвышенной интуицией реальности, приходится сотня, которые принимают видения святой Гертруды или святой Терезы за чистую монету, как истинные “откровения”.

Процесс создания картин художниками-мистиками этого типа бывает двух видов. Иногда он произвольный, иногда преднамеренный. Часто мы находим обе формы у одного и того же человека; например, у Мехтильды Магдебургской и у Сузо, где иногда чрезвычайно трудно найти разделительную черту между истинным духовидческим опытом, полностью неподвластным самоконтролю, и интенсивной медитацией, или поэтическим постижением истины, которое требует символической и конкретной формы для своего литературного выражения. В обоих случаях имел место акт художественного творчества; в одном случае ниже, в другом - выше нормального порога сознания. У истинных визионеров перевод сверхчувственного в чувственные термины неподконтролен поверхностному интеллекту; как это действительно происходит у многих художников. Без воли или знания субъекта интуиции сплетаются в картины, ритмы, слова; и благодаря тому, что психологи называют психосенсорным автоматизмом, мистик кажется, что он получает послание Реальности в изобразительной, вербальной, драматической или иногда музыкальной форме - “проникающее в его тело через окна разума”, как выразился один старый писатель.

Таким образом, ритмичные фразы, в которых Вечная Мудрость обращается к Сузо или Божественный Голос - к Святой Екатерине Сиенской, граничат с поэтическим сочинением; но с поэтическим сочинением автоматического типа, неподконтрольным поверхностному уму мистика. Таким же образом, великие текущие видения пророков, четко определенные, часто прекрасные картины, которые возникают в сознании Сузо, Мехтильд, святой Гертруды, Анджелы Фолиньо, самой великой Святой Терезы, являются символическими картинами, которые представляют действительный внутренний опыт, реальный контакт со сверхчувственным; демонстрируя силу толкования, присущую мистическому воображению. Мистик видит эти картины — иногда, как он говорит, в уме, иногда как проекции в пространстве — всегда в четкой четкости, освещенные тем сильным светом, который свойственен состояниям видения. Они не создаются каким-либо произвольным процессом сочинения, но возникают, как и лучшие творения других художников, из его более глубокого разума, принося с собой глубокую убежденность в реальности. Хорошими примерами являются видения, которые так часто возникают при обращении или отмечают переход от одной стадии мистического пути к другой: например, мистическое замужество святой Екатерины Сиенской или то видение Высшей школы Истинного смирения, которое посвятило Сузо в “темную ночь души”. Я полагаю, что мы можем рассматривать такие видения как родственные состояниям сновидения; но в случае великих мистиков это насыщенные смыслом сны наяву творческих гениев, а не путанные и бессмысленные сновидения нормальных людей. Сам Сузо проводит это сравнение и говорит, что никто, кроме мистика, не может отличить видение от сна. По характеру они различаются так же сильно, как творения художника и поэта. В них богато представлены личные и интимные, отдаленные и метафизические стороны духовной жизни. Иногда элементы, из которых они строятся, взяты из теологии, иногда из истории, легенд, природы или человеческой жизни. Но в каждом случае над ними сияет “слава просветленного разума”.

Часто особенно тонкое и веселое поэтическое чувство — прикосновение к феям — проявляется в символических картинах, с помощью которых эти мистики пытаются изобразить свою встречу с духовным миром. Ковентри Патмор однажды сказал о “сфере восторга и беззаботности”, к которой поднимаются великие созерцатели; и именно из такой сферы они, кажется, возвращаются к нам, пытаясь путем прямых обращений к нашему чувству радости, самой чахлой из наших духовных способностей, передать свой ликующий опыт того Царства Реальности, которое находится не “здесь” и не “там”, а “повсюду”.

Музыка и танцы, птицы и цветы, свежесть живого, растущего мира, все простые радостные вещи, вся воздушная красота используются в попытке рассказать нам о том видении, которое Климент назвал привилегией любви. Когда мы читаем эти заявления, мы чувствуем, что в тех садах души, о которых они рассказывают, всегда царит весна. Святой Иоанн Креста, описавший эти духовные сады, сказал, что там растут благоухающие розы, привезенные с неведомых островов — тех неведомых островов, которые являются романтическими неизведанными возможностями Бога, — и что водяные лилии сияют подобно звездам в том ревущем потоке божественной славы, который непрестанно изливается через преображенную душу. Это высокая поэзия; но иногда мистическое воображение проявляется в более простых, милых формах, как, например, когда святая Мехтильда Хакборнская увидела, как молитвы ее сестер взлетают, как жаворонки, в присутствие Бога; некоторые из них взлетают так высоко, что достигают Его лица, а некоторые падают вниз, чтобы упасть в Его сердце. Ангел принес маленькие, трепещущие молитвы, которые были недостаточно сильны, чтобы подняться сами по себе. Образы, менее очаровательные, чем этот, послужили основой для создания многих успешных стихотворений.

Между возвышенной интенсивностью Святого Иоанна и кристальной простотой святой Мехтильды мистическая литература предоставляет нам примеры почти всех типов романтического и символического языка; преднамеренный или произвольный перевод небесного факта в земной образ. Действительно, земной образ пронизан новым светом, сияет новым цветом, поднят в новую атмосферу; и, таким образом, часто наводящее на размышления качество намного превосходит его символическую уместность. В поисках таких образов мистики исследуют ресурсы всех искусств. В частности, музыка и танцы — радостная гармония, непрерывное размеренное движение — казались им особенно значимыми *средствами* выражения своих интуитивных представлений о Вечной Жизни. Святой Франциск, а вслед за ним Ричард Ролле, слышали небесные мелодии; Кабир - “Безудержную музыку Бесконечности”. Данте видел святых, танцующих в сфере солнца; Сузо услышал музыку ангелов, и его пригласили присоединиться к их песне и танцу. Это не было, говорит он, похоже на танец этого мира, но было подобно небесным приливам и отливам в той непостижимой Бездне, которая является тайным существом Божества. Нет необходимости подробно останавливаться на том замечательном способе, которым мистики всех стран и эпох, от Плотина до Якоба Беме, прибегали к танцу как образу радостных гармоничных движений освобожденных душ. Я возьму два характерных примера, с Востока и с Запада. Первый - стихотворение Кабира:

“Танцуй, сердце мое! танцуй сегодня с радостью.

Звуки любви наполняют дни и ночи музыкой, и мир внимает ее мелодиям;

Обезумев от радости, жизнь и смерть танцуют в ритме этой музыки. Холмы, море и земля танцуют. Мир людей танцует в смехе и слезах....

Смотрите! мое сердце танцует в восторге от сотни искусств, и Создатель доволен”.

Следующая - немецкий мистик и поэтесса Мехтильд Магдебургская, чьи произведения являются одними из лучших произведений мистического гения романтического и эмоционального типа. Эта книга Мехтильды, *Книга струящегося Света Божества*, представляет собой собрание видений, откровений, мыслей и писем, написанных попеременно в прозе и стихах. Разнообразие его содержания включает в себя самые практические советы по повседневному поведению, самые возвышенные описания высокого мистического опыта. Мехтильд была художницей, которая, очевидно, была знакома с литературной традицией и большинством литературных приемов своего времени. Она использует многие из них в попытке передать другим то видение Жизни, Света и Любви, которое знала сама. В качестве примера ее гениальности и последнего образца творческого искусства мистика я беру знаменитое письмо, адресованное товарищу-паломнику по тому духовному “пути Любви”, которым она шла сама с такой огромной силой духа. Она отражает не только богатое разнообразие литературных источников Мехтильд, но и те несколько форм художественного самовыражения, которые использовали великие мистики. Здесь конкретная репрезентация постоянно подкрепляется косвенным внушением; образность поэта обоюдоостра, вызывая как настроения, так и идеи. Мы замечаем, что он начинается духовной любовной сценой, тесно связанной по стилю со светской и романтической литературой времен Мехтильды; что это развивается в драматический диалог между душой и чувствами - еще одна распространенная уловка средневекового автора — и это снова приводит к совершенно естественному переходу к великому провозглашению души своего предназначения и завершающему объявлению о союзе любящего и возлюбленной.

Таким образом, движение этого мистического романа, подобно движению восходящего сознания, переходит от конкретного образа к таинственному и стороннему восприятию фактов, не имеющих образа. Сначала у нас есть картина, затем диалектика, затем интуитивная уверенность. Здесь мы также находим оба аспекта переживания, которые доминируют в мистической литературе: личную и интимную встречу с любовью и самоутверждение души в совершенно трансцендентном Абсолюте. Несомненно, объединение этих “завершающих противоположностей” в одном произведении искусства должно считаться великим достижением воображения.

Мехтильд рассказывает свою историю приключений души в отрывках свободно рифмованных стихов, соединенных между собой повествовательными отрывками в прозе - форма, нередкая в светской литературе средневековья.^[1] Образы, которые она использует, также напоминают нам об этой светской литературе. Душа описывается как дева, Божественный Возлюбленный - прекрасный юноша, которого она желает. Само действие рассказа представляет собой такой же сказочный пейзаж, какой мы находим в рыцарских романах; в нем есть что-то от весеннего очарования, которое мы ощущаем *в произведениях Окассена и Николетт* — росистое утро, лес, населенный птицами, песни и танцы. По сути, это любовная история того периода, с необычайной смелостью адаптированная к целям мистического опыта.

Когда девственная душа, говорит Мехтильд в начале своего рассказа, проходит все испытания мистического очищения, она очень устает и взывает к своей Любви, говоря: “О, прекрасный юноша! Я тоскую по тебе. Где мне найти тебя?” Тогда Божественный Юноша отвечает:

“Я слышу нежный голос,

Там звучит что-то от любви:

Я ухаживал за ней долго-долго,

Но до сих пор я не слышал этой песни.

Это меня так трогает,

Я должен идти к ней.

Она - душа, которая разрывается от боли,

И любовь, которая едина с болью.

По утренней росе,

В скрытых глубинах, которые находятся далеко внизу,

Рождается жизнь души”.

Тогда ее вассалы, которые являются пятью чувствами, говорят душе: “Госпожа, укрась себя”.

“Мы ясно услышали шепот;

Принц направляется сюда, к тебе,

В утренней росе, в птичьем пении.

Ах, прекрасная Невеста, задержись ненадолго!”

Итак, душа украшает себя добродетелями и уходит в лес; а лес, говорит Мехтильд, - это общество святых. Сладкие соловьи поют там день и ночь об истинном единении с Богом, и там в чаще слышны голоса птиц святой мудрости. Но сам юноша приходит не к ней. Он посылает вестников с намерением, чтобы она могла танцевать: одного за другим он передает ей веру Авраама, чаяния Пророков, чистое смирение нашей Леди Святой Марии, все добродетели Христа и всю святость Его избранных; и таким образом готовится самый благородный танец. И тогда приходит юноша и говорит душе: “Девушка, с такой же радостью ты танцевала бы, как танцевали мои избранники”. Но она отвечает:

“Пока ты не поведешь меня, Господь, я не смогу танцевать;

Хочешь ли ты, чтобы я прыгал и подпрыгивал,

Ты сам, дорогой Господь, должен петь,

Так я отдамся твоей любви,

От твоей любви к пониманию,

От понимания к восторгу.

Затем, воспарив человеческой мыслью далеко-далеко ввысь,

Там, кружась, я буду жить и вкушать всепоглощающую любовь”.

Так поет Невеста; и так должен петь юноша, чтобы она могла танцевать. Затем он говорит:

“Дева, твой хвалебный танец был хорошо исполнен. Теперь ты получишь волю Сына Девы, ибо ты устала. Приди в полдень к тенистому источнику, к месту упокоения любви, и с ним ты обрешь освежение”.

И девица отвечает:

“О Господи, это слишком высоко, слишком велико,

Чтобы она была твоей избранницей,

В чьем сердце не может быть любви

Пока она не будет оживлена, Господи, Тобою”.

С помощью этого романтического метода повествования Мехтильд обратилась к воображению и эмоциям читателя и вовлекла его в суть духовной ситуации. Затем она переходит к своей интеллектуальной привлекательности; спору между душой и чувствами. Отсюда она исходит путем перехода, который кажется свободным и естественным, но в то же время является результатом совершенного искусства, к высшим проявлениям обожествленного духа, “пребывающего дома с Господом”, как сказал святой Павел.

Диалог движется путем редукции к демонстрации Бога как единственного удовлетворения ищущей души, подчинившейся чарам Реальности. Один за другим предлагаются и отвергаются заменители Первого и Единственного Прекрасного. Душа говорит чувствам, которые являются ее вассалами: “Теперь я на некоторое время устала от танца. Уступи место! ибо я хотел бы пойти туда, где я могу освежиться”. Затем скажи чувствам душе: “Госпожа, не хочешь ли ты освежиться слезами любви святой Марии Магдалины? Это вполне может удовлетворить тебя?” Но душа говорит: “Тише, господа, вы не понимаете, что я имею в виду! Оставь меня в покое, потому что я бы выпил немного вина без примесей”.

Затем скажите чувствам:

“О Невеста, в девственном целомудрии,

Любовь Божья приготовлена для тебя”.

И душа говорит:

“Даже так; и все же, хотя это и высоко и чисто,

Этот путь для меня не самый высокий”.

И чувства:

“В крови святых - мучеников ”

Да освежишь ты свою душу, которая падает в обморок”.

И душа:

“Я столько раз становился мучеником за день,

Сейчас я не могу поступать подобным образом”.

И чувства:

“Рядом с мудрыми Исповедницами,

Чистые сердцем любят пребывать”.

И душа:

“И их совету я подчинюсь,

И когда я ухожу, и когда остаюсь;

И все же я не могу пойти их путем”.

И чувства:

“В чистой мудрости апостолов,

Надеюсь, ты найдешь убежище”.

И душа:

“Я храню их мудрость здесь, в моем сердце,

И вместе с этим я выбираю лучшую часть ”.

И чувства:

“О Невеста, ангелы прекрасны и блистательны,

Полный Божьей любви, полный Божьего света;

Хотел бы ты освежиться, подняться на их высоту”.

И душа:

“Радость ангела для меня всего лишь душевная боль,

Если я не увижу их Господа и моего Жениха”.

И чувства:

“В святом покаянии освежи тебя и спаси,

Это Бог святому Иоанну Крестителю дал”.

И душа:

“Я готов к боли, готов к горю,

И все же битва любви - первая и главная”.

И чувства:

“О невеста, хотела бы ты освежиться,
Так преклони же колени перед Девой,
Малышке, попробуй и увидишь
Молоко радости из груди Служанки,
Которую пьют ангелы в неземном покое”.

И душа:

“На самом деле это всего лишь детская любовь,
Младенцев нужно укачивать, младенцев нужно кормить;
Я честная, взрослая невеста,
Я должна поспешить к своему Возлюбленному.

И чувства:

“О невеста, если ты пойдешь, то найдешь,
Что мы совершенно ослеплены.
Такой огненный жар обитает в Боге—
Ты сам это хорошо знаешь —
Что все пламя и все сияние
Который на Небесах вверху и у Святых внизу
Горит и сияет —все течет
От Самого Бога. Его божественное дыхание
Восхищенный мудростью и силой Духа,
Его человеческими устами, рожденный для смерти,
— Кто может выдержать это хотя бы час?

И душа говорит:

“Рыба в воде не может утонуть,
Птица в воздухе не может опуститься вниз,
Золото в огне не может распасться,
Но всегда сияет ярче и яснее.
Всем созданиям, которые Бог дает,

Жить по своей природе.

Как я могу связать крылья моей природы?

Я должен поспешить к моему Богу прежде всего;

Боже Мой, по природе Своей Отец мой небесный,

Мой Брат по человечности,

Мой Жених в Своей пылкой любви,

И я Его от Вечности.

Думаешь ли ты, что Огонь должен окончательно погубить мою душу?

Нет, яростный, Он может опалить, а затем нежно охладить и утешить”.

“И так всецело любимый вошел к всецело прекрасному; в тайную комнату Чистой Божественности. И там она нашла место упокоения любви, и дом любви, и Божественную Человечность, которая ожидала ее”.

И душа сказала:

“Господи, Боже, теперь я обнаженная душа

И Ты одет во все великолепное:

Нас Двое в одном, мы достигли цели,

Бессмертный восторг, который не может умереть.

Теперь над нами царит благословенная тишина,

Обе воли вместе были бы таковы.

Он отдан ей, она отдана Ему, —

Что теперь с ней случится, душа знает...

И поэтому я утешен”.

Это конец всякого мистицизма. Это термин, к которому стремились привести сердца других людей все художественные усилия мистиков.

ВОСПИТАНИЕ ДУХА

Древние мистики любили говорить, что “Человек - это сотворенная троица, подобная несотворенной Благословенной Троице”. Эта особая форма слов пришла к нам от Джулиана

Норвичского; но она выражает мысль, которую мы часто встречаем у духовных писателей Средневековья. Далее, эти авторы были склонны находить в природе человека отражение трех особых черт, которые теология приписывает христианскому Божеству. Они думали, что сила Отца имеет свой образ в физической природе человека: мудрость Сына - в его разуме; созидательная сила Святого Духа - в его душе. Некоторые учили также, что каждый из этих трех аспектов человечности соответствует одному из аспектов триединой реальности вселенной: физическому миру природы, ментальному миру идей, высшему миру духа. Скептик, конечно, выразил бы это по-другому и увидел бы в этом всего лишь еще одну иллюстрацию того факта, что человек всегда создает Бога по своему собственному образу и подобию. Но без скептицизма, я думаю, мы можем объяснить это так: те, кто наиболее глубоко размышлял о Божественной Природе, легче всего находили в ее богатстве и лучше всего понимали как раз те атрибуты, которые наиболее четко обозначены в человеческой природе. Человек неизбежно был для них ключом к Богу.

На первый взгляд кажется, что эти рассуждения имеют мало отношения к проблемам образования. Но на самом деле они тесно связаны с этим: ибо их рассмотрение возвращает нас к центральному факту, из которого они возникли, а именно, к непреложной истине о том, что глубочайшее исследование человеком своей собственной природы снова и снова дает этот тройственный результат: он чувствует, что его подлинная самооценка и реальные возможности не полностью исчерпываются терминами “тело” и “разум”. В свои лучшие моменты он познает другой яркий аспект своего существа, столь же сильный, как и эти, хотя часто скрывааемый за порогом его сознания: дух, который информирует, но при этом отличается как от его тела, так и от его разума.

Теперь вопрос, который призваны задать себе все серьезные специалисты в области образования, заключается в следующем: в какой степени этот тройственный анализ человеческой личности влияет на наши образовательные схемы? Цель образования состоит в том, чтобы выявить лучшие и высочайшие качества того, кого воспитывают. Пытаемся ли мы в своем образовании хотя бы выявить лучшие и высочайшие силы духа, стремясь развить силы тела и разума?

Ребенок, когда он приходит к нам, представляет собой совокупность физических, умственных и духовных возможностей. Он связан с тремя различными, но взаимопроникающими мирами; все они доступны ему, поскольку он человек, и все предлагают ему бесконечные возможности для приключений.

“Небеса окружают нас в нашем младенчестве,

Шторы в тюремном помещении начинают закрываться

О растущем мальчике.

Почему они должны закрываться; чья вина в том, что они это делают? Не лежит ли вина в плохом и пресмыкающемся мировоззрении тех, кому доверена эта чувствительная, пластичная вещь? Которые настолько плохо отбирают и манипулируют набором предлагаемых им возможностей, что часто ухитряются создать существо, управляемое своими собственными физическими потребностями и аппетитами, своими ментальными и эмоциональными ограничениями; вместо свободного, бессмертного существа, хозяина своего собственного тела и разума. Вот этот ребенок, зародыш будущего. В значительной степени мы можем контролировать то, как этот

зародыш развивается; особые черты прошлого, которые он будет передавать. Мы можем приложить руку к формированию истории, которая будет после того, как нас не станет: ибо кто может сомневаться в том, что определяющим фактором истории является физический, ментальный или духовный характер тех рас, которые доминируют в мире? Именно во взаимодействии, напряженности и борьбе этих трех вселенных в конечном счете и заключается история.

Сейчас, на пороге новой эры, не стоит ли напомнить себе об этом потрясающем факте? Чтобы увидеть, составлены ли наши планы таким образом, чтобы выявить все сбалансированные возможности будущего человека; все его скрытые силы? Мы признаем тот факт, что тело и разум должны тренироваться, пока они еще находятся в пластичном состоянии. Мы осознаем последствия того, что позволяем им атрофироваться. Когда мы находим людей с особыми способностями в одном из этих направлений, мы стремимся к их совершенному развитию; к созданию спортсмена, ученого, человека действия. Но нельзя сказать, что мы в равной степени ищем особые качества духа; что, когда мы их находим, мы тренируем их с таким же умением и заботой. И все же, если мы этого не сделаем, можем ли мы рассчитывать извлечь максимум пользы из гонки? Изучить все ее потенциальные возможности; о некоторых, возможно, еще не догадываются? Мы знаем, что реакции ребенка на жизнь будут определяться ментальным оснащением, которым он оснащен. Его восприятие, его выбор из хаоса возможных впечатлений, окружающих его, будет зависеть от характера его “воспринимающей массы”. Несомненно, тогда наш первейший долг так вооружить его, чтобы он был способен ухватиться за те намеки на дух, которые вплетены в ткань нашей чувственной вселенной; привести его в то настроение восприимчивости, в котором прекрасное и значительное, доброе и истинное выделяется для него на сцене жизни и вызывает его интерес. Луг, который для одного мальчика - всего лишь возможное поле для крикета, для другого - место романтики и приключений, полное дружелюбной жизни.

Беда в том, что, каковы бы ни были наши теоретические убеждения, на практике мы на самом деле не считаем дух главным элементом нашего существа, главным объектом нашей образовательной заботы. Наши представления об этом туманны и оказывают очень мало влияния на наши образовательные схемы. Если бы это было представлено нам как яркая реальность, мы, несомненно, должны были бы привить нашим молодым людям обоснованную жизненную философию, в которой ей отведено свое место: нечто такое, что может дать честные ответы на вопросы пробуждающегося разума и противостоять враждебной критике, которая разрушает столь сильную веру подростков. Сколько из десяти родителей, изучающих систему развития чувств Монтессори, подумывают о том, чтобы проконсультироваться с теми старыми специалистами, которые учили, как можно развивать и дисциплинировать силы духа и отводить им истинное место в жизни человека? Многие ли специалисты в области образования понимают, что молитва в том виде, в каком ее преподают детям, может и должна быть упражнением, которое мягко развивает целую сторону человеческого сознания, которая в противном случае могла бы бездействовать; устанавливает связь с реальной и действенной вселенной, ожидающей понимания человеком? Многие ли уделяют этому предмету такое же пристальное, квалифицированное внимание, какое они уделяют, скажем, латинской грамматике, с одной стороны, или физической культуре, с другой? Эти и многие другие темы из расплывчатых превратились в ясные, потому что на них было сосредоточено внимание, острое человеческой воли. Постепенно в этих отделах был создан упорядоченный мир, и ребенок или юноша вошел в соответствие с этим миром. Мы не можем сказать, что то же самое было

сделано для мира духа. Большинство "хорошо образованных", вероятно, проходят по жизни без какого-либо знания науки молитвы, имея в лучшем случае самые смутные представления о гигиене души. Часто наши религиозные учителя сами не лучше обучены и, кажется, неспособны предложить растущему и изголодавшемуся духу какую-либо пищу, болеебожественную, чем практическая этика и догматические верования. Таким образом, мы обычно игнорируем целостный мир опыта и позволяем одной великой силе человеческой троицы атрофироваться.

Мы как педагоги только начинаем уделять должное внимание тому пограничному миру, частью которого являются чувства, интеллект и дух: я имею в виду мир эстетического восприятия. Нельзя отрицать, что результатом этого стало для многих измолодых людей, которые сейчас растут, огромное расширение и обогащение жизни. Взгляните на одну из самых ярких интеллектуальных характеристик последних нескольких лет: быстрый рост вкуса и потребности в поэзии, количество ее написания, то, как она, кажется, обеспечивает необходимую отдушину молодым англичанам в наши дни. Взгляните на массу стихов, которые были сочинены в условиях крайнего ужаса, на полях сражений; поэзия, самая трогательная в мире, в которой мы видим страстное усилие духа найти приспособление, его утверждение непобедимой мощи даже перед лицом этого подавляющего проявления грубой силы. В этом сила будущего: дух красоты и истины, стремящийся выразить себя. Это живительный источник, который с новой силой бьет ключом в каждом поколении и готов, если мы поможем ему найти выражение, преобразить нашу человеческую жизнь.

Существует распространенное представление о том, что духовная жизнь означает нечто благочестивое и слащавое: не очень желательное для девочек и наиболее нежелательное для мальчиков. Странно, что это представление, которому так решительно противоречат как иудейские, так и христианские Писания, вообще выросло среди нас. Святой Павел говорит, что дух божий - это не дух страха; это "дух Силы, Любви и Дисциплины" — качеств, которые создают энергию и мужественность наилучшего типа. Это сам источник нашей энергии, как естественной, так и сверхъестественной. Мистики иногда называли это нашей "животворящей жизнью", а современные психологи начинают открывать, что это в самом буквальном смысле "вечный источник нашего здоровья". Люди говорят: "Приди, Святой Дух", как будто это что-то чуждое нам; однако он постоянно приходит в каждом ребенке, рождающемся в мир, ибо каждая новая человеческая жизнь, вступающая во временной порядок, подразумевает новый приток или, по крайней мере, новое проявление духа. Но когда дух таким образом соединяется с разумом и телом, образуя человеческую природу, он подчиняется закону, управляющему человеческой природой: закону свободы. Оно наше, развиваться или выполнять трюки, как нам заблагорассудится. Его могучие силы не давят на сопротивляющуюся расу, а даны нам в зародыше, чтобы мы могли поступать с ним так, как пожелаем. Родители несут ответственность за предоставление ему всех возможностей для развития, пищи, света, воспитания, в которых нуждается все растущее — фактически, за его образование: большая честь и большая ответственность.

Если нас спросят, в чем должно заключаться такое образование, я думаю, мы должны ответить, что его требования не удовлетворяются обучением ребенка какому-либо набору религиозных доктрин, оторванных от практического опыта. Он полон энергий, требующих выражения. Наша цель - так тренировать эти энергии, чтобы они достигли своей полной силы и правильного баланса; и дать ему возможность установить отношения с духовным миром, в котором он действительно живет. Первая фаза этого образования будет состоять в определенном

моральном воспитании, которое подобно возделыванию и подготовке земли, на которой должно вырасти духовное растение: а что касается особых целей этого воспитания, я воспользуюсь определением великого духовного писателя, определением, замечательным своим здравомыслием и умеренностью: “Если мы хотим открыть и познать то Царство Божье, которое скрыто в нас, мы должны вести жизнь, добродетельную внутри, благоустроенную снаружи и исполненную истинного милосердия”. Что это означает? Это подразумевает культивирование самоконтроля, порядка и бескорыстия. Порядок - это качество, которое все духовные писатели высоко ценят; ибо они далеки от экстатичных, неуравновешенных и подверженных влиянию настроения созданий популярной фантазии. Теперь необученный ребенок обладает всеми беспорядочными повадками, неконтролируемыми и своекорыстными инстинктами первобытного человека. Это энергичное молодое животное, быстро и всесторонне реагирующее на стимул страха или жадности. История человеческого общества, постепенная замена вседозволенности законом, личного интереса - групповым интересом, судорожной активности - упорядоченным усердием, должны повториться в нем, если он хочет занять свое место в этом человеческом обществе. Но если мы хотим также подготовить его к духовному пути, целью этого обучения должно быть нечто более высокое, чем та удобная общественная мораль, тот дух честной игры, правды, справедливости, взаимной терпимости, который стремится развить дисциплина в государственных школах. Эта мораль относительна и утилитарна. Мораль, в которой только и может процветать жизнь духа, абсолютна и идеальна. К ней стремятся не потому, что она делает жизнь безопасной или способствует величайшему счастью для наибольшего числа людей, а ради нее самой. И все же, несмотря на это, социальный порядок в той форме, в какой ребенок вступает с ним в контакт, может стать одним из лучших инструментов для формирования тех характеров, которые требуются духовной жизнью. Ибо, в конце концов, что такое замена личных интересов групповыми, как не начало любви? И что лежит в основе духа отдачи и взятия, как не смирение? Посмотрите, какие подходы к духовному царству можно найти в обычной жизни: какая легкая возможность у нас есть посвятить наших детей в эти центральные добродетели души. Духовные писатели говорят нам, что из любви и смирения проистекают все остальные добродетели; что с моральной стороны от нас ничего другого не требуется. И мы, если будем тренироваться мудро, сможем ввести в них молодежь так мягко и в то же время так глубоко, что их инстинктивным отношением к существованию будет смирение и любовь; и они будут избавлены от конфликтов и трудного перевоспитания тех, кто осознает духовные реальности в дальнейшей жизни.

Итак, смирение и любовь, как их понимают духовные личности, не являются пассивными добродетелями: они энергичны и проявляются в уме, воле и сердце. В уме — благодаря постоянному стремлению к лучшему и поиску его; в воле - благодаря пронизательности, или, как сказали бы мистики, усердию и ревностности; в сердце - благодаря непринужденности в отношениях с нашими ближними - терпению, хорошему характеру, сочувствию, великодушию. Очевидно, что моральный характер, способствующий духовности, - это моральный характер, который также способствует счастью. Предположим, тогда, что наше моральное воспитание было направлено на это страстное, гибкое состояние смирения и любви: каких особых результатов мы можем ожидать по мере развития личности? Духовные писатели советуют нам ожидать определенных качеств, которые традиционно называются “семью дарами духа”; и если мы изучим особую природу этих даров, мы увидим, что это имена взаимосвязанных характеров или сил, которые вместе работают над улучшением и прояснением всей личности — настройкой человеческой природы на новые уровни, сублимацией ее примитивных инстинктов.

Первая пара качеств, которые должны отмечать нашу духовную человечность, называются Благочестием и Страхом. Под ними подразумевается то торжественное чувство прямой связи с вечным порядком, та серьезность и благоговейный трепет, которые мы должны испытывать в присутствии тайн вселенной; страх перед Господом, который является началом мудрости. Из них вырастают дары, называемые Знанием, то есть способность отличать истинные ценности от ложных, выбирать правильный путь в запутанном мире и Сила, устойчивый центральный контроль над разнообразными силами своего "я": возможно, дар, в котором больше всего нуждается наше рассеянное поколение. "Благодаря дару духовной силы," говорит Рейсбрук, "человек превосходит все сотворенное и обладает самим собой, могущественным и свободным". Это, несомненно, сила, которую мы должны желать для детей будущего и получить для них, если сможем.

Мы видим, что первые четыре дара духа будут управлять приспособлением человека к его земной жизни: что они безмерно повысят ценность его личности в общественном порядке, прояснят его разум и суждения, придадут благородство его целям. Последние три дара — те, что называются Советом, Пониманием и Мудростью, — будут управлять его общением с духовным орденом. Под советом духовные писатели подразумевают тот внутренний голос, который по мере взросления души побуждает нас оставить преходящее и искать вечное: и это не как акт долга, а как акт любви. Когда этому голосу повинуются, результатом является новое духовное Понимание; которое, как снова говорит Рейсбрук, можно "сравнить с солнечным светом, который наполняет воздух простой яркостью, освещает все формы и показывает различия всех цветов". Тем не менее, этот духовный дар озаряет весь мир новым великолепием и открывает нам секреты, о которых мы никогда раньше не догадывались. Поэты знают проблески этого, и от этого исходит их сила; ибо это позволяет его обладателю по-настоящему видеть жизнь, то есть с точки зрения Бога, а не с точки зрения человека.

"Такой человек," говорит Рейсбрук, - ходит по небесам, видит и постигает высоту, протяжение, глубину и ширь, мудрость и истину, щедрость и невыразимое великодушие, которым нет числа в Боге, нашем Возлюбленном, и которым нет предела; ибо все это есть Он Сам. Тогда этот просветленный человек смотрит вниз и созерцает себя, всех других людей и все создания; и этот дар, благодаря знанию истины, которое дается нам в ее свете, укрепляет в нас безграничную любовь ко всему общему".

"Безграничная любовь ко всему общему". Когда мы думаем об этом как о руководящем характере наших будущих граждан, а значит, и о правящем характере нашего будущего мира, мы начинаем видеть, что воспитание духа может представлять собой не только политический, но и трансцендентальный идеал. Только это может привести к тому возрождению, идущему от сердца вовне, о котором мечтали пророки каждой страны.

Кажется, трудно представить себе что-то сверх этого. Но что-то есть. Видеть вещи такими, какие они есть, - это еще не конец: за этим стоит та Мудрость, которая приходит не с наблюдением, а является плодом тесного общения с Реальностью. Понимание - это восприятие, доведенное до своего наивысшего выражения; Мудрость - это интуиция, доведенная до своего наивысшего выражения и направленная к абсолютной цели. Насколько нам известно, это венец и цель человеческого развития; совершенный плод любви.

Мы очень кратко рассмотрели главные возможности человеческого духа в том виде, в каком они описаны теми, кто наиболее глубоко заглянул в его тайны. Эти провидцы говорят нам далее, что

этот дух должен следовать своим определенным курсом, своим определенным завершением: что он возникает в пределах физического порядка, растет, распространяется и, наконец, вступает в совершенный союз или причастие с реальным и духовным миром. Сколько внимания мы уделяем этому утверждению, которое, если оно верно, является трансцендентным фактом человеческой истории, ключом к природе человека? Насколько большое реальное влияние это оказывает на наши надежды и планы в отношении наших детей? Так называемый феномен обращения — тот факт, что до сих пор почти все высшие и лучшие образцы духовной жизни были дваждырожденными типами, что им пришлось пройти через ужасный кризис, в ходе которого их естественная жизнь была повергнута в смятение, чтобы могла проявиться их духовная жизнь, — все это на самом деле является признанием неудачи со стороны человеческой природы: доказательством того, что пластичному созданию позволили затвердеть в неправильной форме. Если бы наш рост был правильно направлен, дух проявился бы и расцвел во всей своей силе и красоте, как проявляются и расцветают физические и умственные способности нормальных детей. Что плохого в образовании, если оно не позволяет достичь этого? Отчасти, я думаю, из-за того, что ценности, к которым он стремится, слишком часто относительны и своекорыстны; не абсолютны и бескорыстны. Его разумный взгляд слишком пристально устремлен на земное общество, земное счастье. Мы поощряем нашу молодежь делать все самое лучшее, но не всегда из лучших побуждений. Мы забываем о существенной связи между работой и молитвой, и все же только это поднимает человека из положения занятого животного в положение друга и помощника Божьего. Мы забываем, что в наши обязанности должно входить пробуждение того ясного сознания вечности, которое должно быть нормальным в каждом человеческом существе и без которого ни для одного человека невозможно постичь истинные ценности и истинную пропорцию жизни.

Таким образом, с самого начала мы должны поднимать глаза молодежи от созерцания земли у них под ногами к созерцанию небес над их головами: дать им абсолютные, а не утилитарные ценности, к которым они должны стремиться. В этом нет ничего болезненного: скорее, те, кто не обладают более широким сознанием, являются болезненными и искалеченными. Надежды на будущее очень велики. Мы должны приучать наших детей к широкой вере, целеустремленности, воображению, если они хотят постичь это и полностью вступить в ожидающее их наследство.

Как же тогда нам следует приступить к выполнению этой самой деликатной из всех задач; к воспитанию самого священного и утонченного аспекта человеческой природы? Мы должны быть осторожны; трудности и опасности подстерегают на пути, чудаки подстерегают на каждом углу. Я говорил о моральной подготовке. Это всегда безопасно и надежно. Но есть два других безопасных способа подхода; религиозный и эстетический. Эти два способа не являются альтернативными, а дополняют друг друга. Искусство, говорит Гегель, принадлежит к высшей сфере духа и по своему содержанию должно быть поставлено в один ряд с религией и философией; и многие другие — провидцы и философы — находили в откровении красоты подлинное свидетельство о Боге. Но любовь и осознание красоты без благоговения и преданности вскоре вырождаются в простое удовольствие. Точно так же и преданность, если она не проникнута духом красоты, становится тонкой, жесткой и бесплодной. Но там, где эти два явления существуют вместе, мы обнаруживаем, с одной стороны, что развитое восприятие, которое обнаруживает глубокие послания в природе, в музыке, во всех благородных ритмах искусства, превращает сами чувства в каналы Духа: и это понимание, которое мы можем развивать и контролировать. И, с другой стороны, религиозная жизнь, правильно понимаемая

как яркая, радостная вещь — с той дисциплиной внимания и воли, которая является такой важной ее частью, — это самый прямой путь к достижению того простого и естественного осознания нашего неосязаемого духовного окружения, которым все должны обладать и которое древние мистики называли прекрасным именем “практика Присутствия Бога”.

Это соединение религиозной жизни с инстинктом красоты и чуда остановит ее сосредоточенность на более сентиментальных и антропоморфных аспектах религии; и таким образом, отбьет охоту к религиозному эмоционализму, который мудрые педагоги справедливо осуждают. Следовательно, эти два способа подхода, объединенные, как и должно быть, в один, могут привести “я” к тому простому виду созерцания, которое является нормальным правом каждой души по рождению, но которого наше ущербное образование лишает столь многих мужчин и женщин; которые не могут в дальнейшей жизни оживить те способности, которые остались неразвитыми в юности. Как логика является высшим упражнением ума, так и созерцание является высшим упражнением духа: оно представляет собой полную активность той интуитивной способности, которая является нашим средством соприкосновения с абсолютной истиной. Прежде чем неизбежная улыбка появится на лице читателя, я сразу говорю, что я не предлагаю учить маленьких детей созерцанию; хотя я уверен, что многие, воспитанные в благоприятной атмосфере, естественным образом практикуют это задолго до того, как узнают значение этого слова. Но я предлагаю воспитывать их таким образом, чтобы их развитый дух мог в конце концов овладеть этим искусством без какого-либо большего чувства разрыва с нормой, чем то, которое испытывает развитый ум, когда он овладевает искусством логики.

Что такое созерцание? Это внимание к духовному: безусловно, это не диковинная или вызывающая тревогу практика, чуждая общему течению человеческой жизни. Если бы мы были верны нашим собственным убеждениям, это, скорее, было бы нашей центральной и в высшей степени естественной деятельностью; способом, с помощью которого мы обращаемся к духовному миру и улавливаем послания, которые он нам посылает. Этот мир всегда посылает нам послания об освобождении, надежде и мире. Собираемся ли мы лишить наших детей этого неизмеримого наследия, этого продления жизни — возможно, величайшего из прав человека, — или предоставим им пользоваться этим какому-то счастливому случаю? Мы не можем читать замечательные записи духовно пробужденных без чувства возложенного на нас долга развивать, если сможем, это духовное сознание в грядущем поколении.

Вся великая духовная литература полна приглашений к новизне жизни, к великому изменению направления, которое, наконец, даст нашим человеческим способностям достойную цель и освободит наше сознание от его нынешней концентрации на нереальных интересах. Она постоянно призывает нас, как практический совет, как нечто, что находится в пределах человеческих сил и уже было достигнуто героями человечества, “облечься в нового человека”; “произвести на свет Сына Божьего в душе”. Но человечество в целом так и не откликнулось на это приглашение, и поэтому его величайшие возможности все еще скрыты. Мы, стражи будущего, предоставляя каждому зарождающемуся сознанию, вверенному нашей заботе, такую воспринимающую массу, которая позволит ему различать послания реальности, можем сделать что-то, чтобы воплотить эти возможности в жизнь.

МЕСТО ВОЛИ, ИНТЕЛЛЕКТА И ЧУВСТВ В МОЛИТВЕ

Психология религиозного опыта, пока еще столь мало изученная, ставит перед собой несколько более важных проблем, чем та, которая касается истинного места и правильного использования воли, интеллекта и чувств в молитве. Этот вопрос, который кому-то может показаться чисто академическим, на самом деле включает в себя всю проблему метода и пропорции, в которых различные силы и активности нашего существа могут быть наилучшим образом использованы, когда они обращаются от естественного мира конкретных вещей к так называемому “сверхъестественному” миру Духа — фактически, к Богу, Который является источником и суммой реальности этого мира. Эта проблема должна представлять практический интерес для каждого христианина — более того, для каждого, кто верит в духовные возможности человека, — поскольку она касается всех тех реакций, которые производит человеческая личность на воздействие Бесконечной Жизни. Она имеет дело, по словам Метерлинка, с “самыми суровыми и необитаемыми областями Божественного ”познай самого себя“” и включает в себя весь регион, “где психология человека смешивается с психологией Бога”.

Во-первых, что мы подразумеваем под молитвой? Несомненно, именно это: та часть нашей активной и сознательной жизни, которая намеренно ориентирована на духовную реальность и исключительно реагирует на нее. Бытие Бога, Который является этой духовной реальностью, мы считаем имманентным всему сущему: “Он недалеко от каждого из нас, ибо в Нем мы живем, движемся и существуем”. На самом деле, как христиане, мы должны верить в это.

Следовательно, уделяя внимание этим видимым и конкретным вещам, мы в некотором смысле обращаемся к этому имманентному Богу; и в этом смысле всякий честный труд действительно, как гласит старая пословица, является своего рода молитвой. Но когда мы говорим о молитве как об отдельном акте или активности “я”, мы имеем в виду нечто большее. На самом деле мы имеем в виду, как правило, другой аспект духовного опыта и общения; выражаясь языком теологии, внимание к трансцендентной, а не к имманентной Реальности. Молитва, говорит Уолтер Хилтон, в терминах которого истоки восходят к неоплатоникам, “есть не что иное, как восхождение желания сердца к Богу путем отрешения его от всех земных мыслей” — восхождение, говорит Рейсбрук, по Лестнице Любви. В том же духе Уильям Лоу определяет это как “возвышение души из суеты времени к богатству вечности”. Таким образом, это влечет за собой выход из нашего обычного круга земных интересов; отсечение, насколько это возможно, от “потока пользы и привычек”, чтобы мы могли обратить внимание на неизменную Реальность, которую этот поток слишком часто скрывает. Молитва протягивает щупальца нашего сознания не столько к той Божественной Жизни, которая, как чувствуется, заключена в стремительном, изменчивом мире вещей; но скорее к той “Вечной истине, истинной Любви и возлюбленной Вечности”, в которой, как чувствуется, заключен мир; и в этом акте она завершает полный круг деятельности человеческой души — той

“Качающаяся калитка, установленная между

Невидимое и Видимое”.

Вся жизнь человека на самом деле состоит из серии сбалансированных реакций на эту Трансцендентно-Имманентную Реальность; потому что человек живет в соответствии с двумя порядками, является одновременно гражданином Вечности и Времени. Подобно маятнику, его

сознание постоянно движется — или должно было бы двигаться, если бы было здоровым, — между Богом и его ближним, между этим миром и тем. Целостность, здравомыслие и равновесие его существования будут полностью зависеть от совершенства его приспособления к этой двойной ситуации; от ровного чередования ритма его внешнего взмаха обожания и обращенного к дому взмаха милосердия. Теперь мы должны рассмотреть внешний ход: силы, которые могут быть использованы в нем, наилучший способ, которым эти силы могут быть использованы.

Во-первых, мы замечаем, что те три способности, которые мы рассматриваем, — способность мыслить, способность чувствовать, способность желать или действовать — практически охватывают все способы, которыми "я" может реагировать на других "я" и другие вещи. Из их сочетания проистекают все возможности самовыражения, которые открыты для человека. В своей естественной жизни он нуждается и использует их все. Будет ли он нуждаться и использовать их все и в своей духовной жизни? Христиане, я думаю, обязаны ответить на этот вопрос утвердительно. Согласно христианству, именно все "я" призвано повернуться к Божественной Реальности — войти в Царство, а не какая-то предполагаемая "духовная" ее часть. "Ты создал нас для Себя", - сказал Августин; не так, как сказал бы посвященный-орфик: "Ты сделал для Себя одну крошку из нашей сложной природы, а остальное может отправиться на свалку". Это *целостный человек*, обладающий интеллектом, чувствами и волей, который находит свою единственную истинную цель в христианском Боге.

Несомненно, реальное отличие христианства от всех других религий заключается именно здесь; в этом твердом принятии человечества во всей его целостности и жизни во всей ее завершенности, как чего-то восприимчивого к Божественному. Она требует всего человека, его титанических энергий и борющихся инстинктов, и имеет с ними дело; а не выделяет и культивирует в нем какой-то предполагаемый трансцендентный принцип, как это делали древние мистерии, исключая все остальное. Христиане верят в имманентного и воплощенного Бога, Который наполняет всю созданную Им жизнь и призывает эту жизнь во всей ее целостности к единению с Ним. Если это так, то *Lex credendi, lex orandi*; наша вера должна найти свое самое полное выражение в нашей молитве, и эта молитва должна поднять и обратить к духовному порядку все силы нашей ментальной, эмоциональной и волевой жизни. Молитва должна быть высшим проявлением этих сил, ибо здесь они направлены к единственному адекватному объекту мысли, любви и желания. Это должно, так сказать, вознести нас на вершину нашего состояния и представлять собой самый полный расцвет нашего сознания; ибо здесь мы дышим воздухом высшего порядка и достигаем в соответствии с нашей мерой того общения с Реальностью, для которого мы были созданы.

Молитва, о которой идет речь таким образом, будет включать, конечно, множество различных видов духовной работы; а также — о чем слишком часто забывают — бесценный дар духовного покоя. Она будет включать в себя многие виды общения с Реальностью — обожание, прошение, медитацию, созерцание - и все их оттенки и разновидности, которые религиозные писатели называли и классифицировали. Как в естественном порядке живое существо должно питаться и расти, должно страдать и наслаждаться, должно получать энергию из внешнего мира и отдавать ее обратно в творческих актах, если оно хочет жить полноценной и здоровой жизнью, так и в духовном порядке. Все эти вещи — отдача и получение, работа и все остальное — должны входить в круг молитвы.

Теперь, когда мы делаем что-либо сознательно и целенаправленно, переход от бездействия к действию разворачивается сам по себе в определенном порядке. Сначала мы формируем концепцию того, что мы будем делать; идея этого вырисовывается, смутно или отчетливо, в уме. Затем мы чувствуем, что хотим это сделать или должны это сделать. Затем мы решаем, что будем это делать. Эти фазы могут следовать одна за другой так быстро, что нам кажется, что они сливаются в одну; но когда мы анализируем процесс, лежащий в основе каждого сознательного акта, мы обнаруживаем, что это нормальная последовательность развития. Сначала мы думаем, потом чувствуем, потом сделаем это. Не следует слишком настаивать на этом небольшом обобщении; но в целом оно верно и дает нам отправную точку, исходя из которой мы можем проследить, каким образом три основные силы нашего "я" действуют в молитве. Практически важно, а также психологически интересно знать, как они действуют или должны действовать; так же как практически важно знать, хотя бы в общих чертах, нормальное функционирование наших телесных сил. Самопознание, сказал Ричард Сен-Викторский, - это начало духовной жизни; и знание своего "я", которое слишком часто отождествляется со знанием своих грехов, должно включать в себя некоторое представление о механизме, которым все мы располагаем. Этот механизм, как мы видим, делится на три подразделения; и совершенство выполняемой им работы будет зависеть от соблюдения порядка в их функционировании, должного баланса между ними, без чрезмерного развития одной мощности за счет других.

Со стороны духовного опыта и деятельности часто имеет место такое чрезмерное и одностороннее развитие. Там, где это преувеличение направлено в сторону интеллекта, теологическое или философское настроение доминирует над всеми другими аспектами религии. Там, где чисто эмоциональная и инстинктивная сторона отношения души к Богу освобождается от критического воздействия интеллекта, она часто вырождается в нежелательную сентиментальность и может привести к формам потакания своим желаниям, которые являются лишь поверхностно религиозными. Когда волевой элемент берет верх, не сдерживаемый смиренной любовью, высокомерная уверенность в собственных силах, неугомонная решимость совершать определенные трудные поступки, достигать определенных результатов - своего рода сверхчувственное честолюбие — нарушают гармонию внутренней жизни. Любое из этих преувеличений должно означать потерю равновесия, потерю целостности; и их присутствие в активной жизни отражает их присутствие в молитвенной жизни, видимым признаком которой является внешняя религиозность. Поэтому я думаю, что мы должны рассматривать как часть нашего религиозного образования изучение порядка, в котором должны быть задействованы наши способности, когда мы обращаемся к нашему духовному наследию.

Молитва, как правило, — за исключением тех прирожденных или хорошо подготовленных созерцателей, которые всегда живут в молитвенном состоянии, настроенны на постоянное осознание духовной реальности, — начинается или должна начинаться с чего-то, что мы можем назвать только интеллектуальным актом; с размышления о том, что мы собираемся делать. Говоря это, я выражаю не просто личное мнение. Все те великие специалисты в духовной жизни, которые писали на эту тему, здесь согласны. "Когда ты собираешься молиться," говорит Уолтер Хилтон, "сначала сформулируй между собой и Богом цель; затем начинай и делай так хорошо, как только можешь". "Молитва, - говорит автор *"Облака неведения"*, - не может быть хорошо усвоена новичками или профессионалами, если перед этим не подумать". Все средневековые авторы, писавшие о молитве, считают само собой разумеющимся, что "медитация" предшествует "молитве"; а медитация - это просто искусство постоянного и

методичного размышления о духовных вещах. Точно так же большинство современных психологов уверяют нас, что инстинктивные эмоции проявляют себя наилучшим образом, когда они действуют в гармонии с нашими мыслительными способностями.

Святая Тереза, опять же, страстно настаивает на первостепенной необходимости думать о том, что мы делаем, когда начинаем молиться; о “вспоминании ума”, призывании разрозненных мыслей и сосредоточении интеллекта на текущем деле. Фактически, очевидно — как только мы рассмотрим этот вопрос в практическом свете, — что мы должны сформировать *некоторое* представление о божественном общении, которое мы собираемся предпринять, и об участниках этого общения; хотя, если наша молитва реальна, это представление вскоре будет превзойдено. Меч духа вот-вот повернется в новом направлении; прочь от конкретных реалий, к вечным реальностям. Это изменение — величайшее, на которое способно наше сознание, — должно быть реализовано как можно полнее тем “я”, силу воли и любви которого оно задействует. Кажется необходимым настаивать на этом моменте, потому что сейчас так много говорится, и, без сомнения, справедливо, о неинтеллектуальной и в высшей степени интуитивной природе духовной жизни; в результате некоторые люди начинают считать своим долгом культивировать своего рода благочестивое слабоумие. В воздухе витает мнение, что когда человек обращается к Богу, он должен оставить свои мозги позади. Правда, они скоро будут по необходимости оставлены позади, если человек далеко продвинется по пути к той Реальности, которая выше всякого разума и всякого знания; ибо дух в стремительности своего полета к Богу быстро преодолевает эти несовершенные инструменты. Но те, чьи ноги все еще твердо стоят на земле, ничего не приобретут, предвосхищая этот момент; они не достигнут духовной интуиции простым уничтожением своего интеллекта. Мы не можем надеяться подражать кристальной простоте святых; простоте, которая является результатом не какого-либо преднамеренного пренебрежения разумом, но яснейшего видения, глубочайшего доверия, самой пламенной любви — то есть Веры, Надежды и Милосердия в их наиболее совершенном выражении, слитых воедино и образующих единое состояние огромной активности. Но это не причина, по которой мы должны ставить глупость, намеренную расплывчатость или глупое отсутствие логики на место их изысканной простоты; так же как мы не должны осмеливаться ставить елейную фамильярность на место их удивительной близости или раболепное поведение на место их несравненного смирения.

Говоря это — настаивая на том, что разум занимает четко выраженное и необходимое место в механизме приближения души к Богу, — я не защищаю религиозный интеллектуализм. Это правда, что наше восприятие всех вещей, даже самых божественных, обусловлено предыдущим содержанием нашего разума: “воспринимающей массой”. Следовательно, чем достойнее наши мысли о Боге, тем более достойными, вероятно, будут наши представления о Нем. И все же я знаю, что в самой, казалось бы, глупой молитве о чувстве есть что-то теплое, человеческое и, следовательно, действенное; что-то, что по своей ценности для жизни намного превосходит освященные опилки, предлагаемые благочестивым интеллектуализмом. “Любовью,” сказал старый мистик, “Его можно заполучить и удержать; мыслью - никогда”. Целый мир опыта отделяет простую церковную мышку, читающую свои четки, возможно, без особого разума, но со смиренной и любящей верой, от епископа, который предпочел “О, Великое первопричина” “Отче наш”, потому что он думал, что это больше соответствует научной истине; и мало кто из нас сильно усомнится в том, на чьей стороне преимущество. Преимущество всегда должно быть на стороне этих “полноценных истинных сестер”, смирения и любви; ибо это важнейшие элементы всякой успешной молитвы. Но, конечно, было бы

ошибкой полагать, что эти качества не могут существовать бок о бок с активным и дисциплинированным интеллектом?

Таким образом, молитва начинается с интеллектуальной настройки. Думая о Боге или о Духовной Реальности искренне и смиренно, исключая другие объекты размышления; сознательно отдавая разум духовным вещам; подготавливая сознание к воздействию нового порядка, притоку новой жизни. Но, подумав о Боге, "я", если оно остановится на этом, соприкасается с Ним не больше, чем раньше. Он может думать сколько угодно, но ничего не происходит; мысль, не подкреплённая чувством, всегда остается внешней по отношению к своему объекту. Нас не учат тому факту, что интеллект по сути своей статичен: мы не можем мысленно следовать по царскому пути, ведущему на небеса.

И все же в духовном знании общеизвестно, что, если состояние молитвы установлено, что-то действительно происходит; сознание каким-то образом движется по этому пути, поле восприятия смещается, устанавливаются новые контакты. Как это делается? Выдающийся религиозный психолог ответил, что это достигается "синтезом любви и воли" — то есть жаждой действия, которая обуславливает все наши существенные поступки, — и я не знаю лучшего ответа, который можно предложить.

Где заканчивается работа мысли, там начинается работа воли и чувства: "Там, где интеллект должен оставаться снаружи, - говорит Рейсбрук, - они могут войти". Желание и намерение - самые динамичные из наших способностей; они действительно работают. Они - истинные исследователи Бесконечного, инструменты нашего восхождения к Богу. Разум приходит к подножию горы; это трудолюбивая воля, побуждаемая страстным сердцем, взбирается по склону. Именно "слепое намерение, тянущееся к Нему", - говорит *Облако Неведения*, "истинная, прекрасная воля сердца", которая в конце концов побеждает; напряженная решимость, усилие, тяжелая работа, определенный, нетерпеливый, смиренный, внешний порыв всей личности к Реальности, которая скорее ощущается, чем познается. "Мы не что иное, как воля", - сказал святой. Августин. "Воля, - сказал Уильям Лоу, - создает начало, середину и конец всего. Это единственный работник в природе, и все является его работой". Опыт подтверждает этот акцент на воле и желании как центральных фактах нашей личности, той части нас, которая в высшей степени принадлежит нам самим. Обращая эту волю и желание к Духовной Реальности, мы делаем все, что в наших силах; выбираем одну из снопобразных тенденций нашей сложной природы и намеренно концентрируем на ней нашу страсть и нашу силу. Кроме того, мы отдаем сознательно, от всего сердца, с намерением то, с чем мы вольны иметь дело; и мы знаем, что самопожертвование является неотъемлемой частью молитвы, как и любого истинного общения.

Итак, интеллект и чувства принадлежат не только нам, чтобы их отдавать. Богатой ментальной или эмоциональной жизнью обладают не все люди; некоторые от природы глупы, некоторые по темпераменту холодны. Даже те, кто в значительной степени наделен способностями к пониманию или любви, не могут полностью контролировать эти способности. И чувства, и интеллект часто настаивают на том, чтобы придерживаться с нами своей собственной линии. Более того, они колеблются изо дня в день, из часа в час; они зависят от множества тонких настроек. Иногда мы умственно тупы, иногда мы эмоционально равны: и это случается, возможно, чаще в отношении духовных, чем в отношении просто человеческих дел. В таких случаях, как известно, бесполезно пытаться взбить себя до пены: заставить себя думать более

глубоко или проявлять более сильную заботу. Если ценность молитвенной жизни человека зависела от поддержания постоянного высокого уровня чувств или понимания, то он находился в тяжелом положении. Но, хотя они, кажется, часто подводят его — а вместе с ними и вся радость духовного общения покидает его, — воля правителя остается. Даже когда его сердце холодно, а разум затуманен, “слепое намерение, простирающееся к Богу”, все еще возможно для него. “Наша воля принадлежит нам, и пусть она будет Твоей”.

Царство Небесное, говорит Евангелие, берется насилием, то есть усилием, непоколебимым мужеством, а не умом или экстатическими духовными чувствами. Свобода Града Божьего никогда не достигается простым вялым согласием с теми великими потоками трансцендентного порядка, которые несут жизнь к ее дому. Решительная фиксация воли на Духовной Реальности и стремление к этой Реальности неуклонно и без отклонений; это самый центр искусства молитвы. Вот почему эти великолепные психологи, средневековые авторы о молитве, советовали своим ученикам “иметь в виду только Бога” и не беспокоиться ни о чем другом, поскольку “Тот, у кого есть Он, имеет все”. Самые богословские мысли вскоре становятся неадекватными; самая духовная эмоция - всего лишь легкий ветерок в хорошую погоду. Позвольте кораблю воспользоваться этим во что бы то ни стало, но не полагайтесь на него. Она должна быть готова идти с наветренной стороны, если хочет достичь своей цели.

На самом деле, пропорционально силе и искренности воли, таким же будет и показатель успеха в молитве. По мере того, как “я” устремляется к Реальности, Реальность устремляется к нему. “Благодать и воля, ” говорит один из величайших из ныне живущих писателей о религии, “ поднимаются и опускаются вместе”. “Благодать” - это, конечно, теологический термин, обозначающий тот приток духовной жизненной силы, который является ответом божественного порядка на человеческие движения обожания, мольбы и любви; и в зависимости от энергии и интенсивности, с которыми предпринимаются наши усилия, — от степени, в которой мы концентрируем наше внимание на этом высоком и трудном деле молитвы, — будет зависеть количество новой жизни, которую мы получим. Таким образом, эффективность молитвы будет обусловлена волей молящегося “я”. “Хотя это и так, что молитва не является причиной благодати, ” говорит Хилтон, “ тем не менее это способ, с помощью которого благодать, дарованная добровольно, входит в душу”. Благодать постоянно присутствует в жизни и ожидает нашего добровольного присвоения ее. Она доступна искренним и верноподданническим усилиям, “истинно милой воле сердца” и ничему другому.

Мы так много говорили о воле. Какое место мы оставили для проявления чувства в молитве? Нелегко разделить волю и чувство; ибо во всякой сильной воле присутствует сильный элемент эмоции — за каждым волевым актом где-то стоит желание - и во всех сильных и энергичных страстях присутствует ярко выраженный волевой элемент. “Синтез любви и воли” - это не просто фантазия психолога. Это сложный процесс, который трудно разрушить на практике. Но я думаю, мы можем сказать в целом, что задача чувства - воспламенить волю, придать ей намерение, радость и живость; превратить ее из тупой решимости в горячее желание. Это связывает мысль с действием; вызывает, выражаясь психологическим языком, переход молящегося “я” из простого состояния познания в состояние возбуждения; переводит душу с внимания на Трансцендентное к приключениям из первых рук внутри себя. “Теперь вся твоя жизнь должна быть целиком посвящена желанию”, - говорит автор “Облака неведения” ученику, принявшему принцип молитвы; и здесь он заявляет скорее о психологической необходимости, чем о религиозной банальности, поскольку любое успешное действие берет свое начало в

эмоциях того или иного рода. Хотя мы предпочитаем воображать, что нашим поведением руководит “чистый разум”, в конечном итоге мы всегда делаем что-то из-за чувства, которое у нас есть по этому поводу. Не обязательно потому, что нам нравится это делать; но потому, что какое-то инстинктивное чувство — эгоистичное или бескорыстное, личное, социальное, традиционное, жертвенное; тревожащая эмоция, называемая чувством долга, или восхитительная эмоция, называемая страстью любви, — побуждает нас к этому. Инстинктивные эмоции, более или менее сублимированные; Любовь, Ненависть, Честолюбие, Страх, Гнев, Голод, Патриотизм, Своекорыстие; вот истинные названия причин, по которым мы что-либо делаем.

Если это верно в отношении наших реакций на физический мир, то тем не менее это верно и в отношении нашего общения с миром духовным. Воля побуждается к поиску такого общения эмоцией, чувством, а не просто интеллектуальным убеждением. В энергии и тотальности, с которыми религиозные герои отдают себя духовным интересам, и в способностях, которые они развивают, мы видим признаки инстинктивного чувства, действующего на высших уровнях. “Поводок страстного желания”, - снова говорит *Облако Неведения*, - ведет человека к тому, чтобы стать слугой Бога; не безупречными выводами диалектики, но таинственной логикой сердца. Возможно, чаще всего им движет врожденная, неоформленная тяга к совершенству или дополняющее ее отвращение к несовершенству - любовь к Богу или ненависть к самому себе, — стремление к миру, мучительные ощущения разочарования, греха и беспокойства, глубокая убежденность сердца в том, что ему нужен неизменный объект для его любви. Или, если ни одним из этих факторов, то каким-то другим эмоциональным стимулом.

Широкий спектр состояний чувств — некоторые, правда, просто эгоистичные, но другие возвышенные и чистые — влияют на молитвенное сознание; но те, которые являются нормальными и здоровыми, делятся на две группы: одну относят к субъективным, другую - к объективным эмоциям. Доминирующим мотивом субъективной группы является ощущение “я” своего собственного несовершенства, беспомощности, греховности и нужды по сравнению с Совершенной Реальностью, к которой обращена его молитва; чувство, которое растет с ростом духовного восприятия души и включает в себя все оттененные эмоции покаяния и смирения. “Ибо кротость сама по себе есть не что иное, как истинное знание и ощущение человеком самого себя таким, какой он есть”. Объективная группа чувств дополняет эту и сосредоточена на доброте, красоте и совершенстве той Бесконечной Реальности, к которой стремится душа. Ее доминирующие ноты - обожание и любовь. Из этих двух фундаментальных эмоций — смирения и любви — первая лежит в основе любой молитвы исповеди и прошения и является необходимым сдерживающим фактором для высокомерных тенденций воли. Вторая - это энергетическая причина всякого поклонения: поклонение, высшее проявление духа человека. Таким образом, молитва, что касается ее эмоциональной стороны, должна начинаться со смиренного раскаяния и расцветать в любовном поклонении. Обожающая любовь — не просто эмоциональное возбуждение, религиозная сентиментальность или “духовные чувства”, но сильная, глубокая любовь, трудолюбивая, мужественная и самоотдача, которая объединяет все силы “я” в одно состояние огромной интенсивности; это бессмертный элемент молитвы. Мысль сделала все, что могла, когда подготовила сцену, подготовила почву, настроила ум в нужном направлении. Воля нужна только тогда, когда есть противостояния, которые нужно преодолеть, трудные вещи, которые нужно сделать. Она представляет усилие и борьбу души за то, чтобы быть там, где она должна быть. Но есть уровни достижения, на которых воля, кажется, больше не существует как отдельная вещь. Оно захвачено могучими ритмами Божественной воли,

слито с ней и отдано ей. Вместо своей небольшой личной активности она составляет часть великого глубокого действия Целого. Фактически, на высших ступенях молитвы воля преобразуется в любовь. Это напоминает нам старую историю феникса: активная, деятельная воля, кажется, сгорела и полностью уничтожена, но живая любовь, сильная и бессмертная, возникает из пепла и пламени. Когда разумная надежда и преднамеренная вера, с которых началась молитва человека, исполняются, это небесное милосердие продолжает теряться на высотах.

По обычному опыту обычного христианина, любовь должна придавать молитве две вещи: пылкость и красоту. В своей молитве человек как бы размахивает кадилом перед алтарем Вселенной. Он может вложить в кадило все свои мысли и мечты, всю свою волю и энергию. Но до тех пор, пока огонь любви не будет передан этому благовонию, ничего не произойдет; не будет ни благоухания, ни поднимающегося дыма. Эти качества — пылкость и красота — представляют два различных типа чувств, которые оба должны найти место в целостной духовной жизни, уравновешивая и дополняя друг друга. Первое в высшей степени интимно и лично; второе бескорыстно и эстетично.

Интимный и личный аспект духовной любви нашел высшее литературное выражение в произведениях Ричарда Сен-Викторского, Святого Бернарда, Томаса Кемпийского, наших собственных Ричарда Ролла, Хилтона и Джулиана Норвичских и многих других. В наши дни мы видим это в чистейшей форме у живущего мистика, написавшего *"Золотой фонтан"*. Те, кто дискредитирует ее как "простую религиозную эмоциональность", делают это потому, что они совершенно ошибочно принимают ее природу; рассматривая ее, по-видимому, как духовный эквивалент самого бедного и глупого, а не самого благородного, героического и наименее эгоистичного вида человеческой любви. "Я нахожу жаворонка самой замечательной из всех птиц", - говорит автор книги *"Золотой фонтан"*. "Я не могу слушать его рапсодии без вдохновения (независимо от того, что я могу делать или говорить) вознести свою собственную любовь к Богу. В парящей настойчивости его песни и страсти я нахожу единственное в Природе, что так наводит на мысль о высоком парении и восторженных полетах души. Но я рад, что мы превосходим жаворонка в гораздо более длительном и чудесном полете; и что мы поем не о земной любви, а о небесной". Как и настоящая человеческая любовь, эта духовная страсть отличается от любого вида сентиментальности. Она глубоко созидательна, она самоотдача, она не требует ничего взамен. Хотя это источник наивысшего вида радости — хотя, как говорит А. Кемпис, истинно любящий "летит, бежит и радуется; свободен, и его нельзя сдерживать", — это все же больше похоже на страдание, чем на просто приятные эмоции. Это состояние чувств, одновременно щедрое и страстное, которое больше всего воспламеняет волю и делает ее активной; именно оно придает пылкость и реальность молитвам человека. "Ибо любовь рождена от Бога и не может покоиться иначе, как в Боге, превыше всего сотворенного".

Но есть и другая форма объективных эмоций, помимо этой интимной и личной страсти любви, которая должна играть важную роль в молитвенной жизни. Я имею в виду тот возвышенный и, по сути, бескорыстный тип чувства, который выражается в чистом обожании и тесно связан с чувством Прекрасного. Несомненно, это, поскольку представляет собой наиболее полное выражение одной силы в нашей природе — и этой силы, которая постоянно простирается в направлении Идеала, — должно играть определенную роль в нашем общении как с духовным, так и с естественным миром. Прекрасное, говорит Гегель, - это духовное, познающее себя чувственно. Таким образом, оно представляет собой прямое послание к нам из сердца

Реальности; служит нам источником более изобильной жизни. Поэтому расширение нашего горизонта, которое происходит, когда мы обращаемся в молитве к миру более великому, чем тот, который открывают нам чувства, должно принести с собой более острое видение красоты, более страстную страсть к Красоте, а также к Добру и Истине. Когда святой Августин пытался выразить глубину своего сожаления о потраченных впустую годах, он стремился показать остроту своих чувств, безмерность своей потери, к своему пренебрежению Красотой Бога. “О, Красота, такая старая и такая новая! слишком поздно я полюбил тебя!”

Я думаю, нужна особая тренировка — особое и осознанное использование наших способностей, — если мы хотим избежать этого лишения; и научиться, как неотъемлемая часть нашего общения с Реальностью, цепляться за красоту Первой и Единственной Красавицы. “Я был привлечен к Тебе Твоей красотой, но мой собственный вес потащил меня обратно”, - говорит Августин в другом месте; и вес души, говорит он нам, это ее любовь — притяжение неуместного желания. Любая молитва, которая в первую очередь является выражением наших желаний, а не нашим богослужением, в которой требование хлеба насущного ставится до, а не после освящения Невыразимого Имени, будет иметь такой оттягивающий эффект.

Теперь, как страсть художника к чувственной красоте находит выражение в его работах и побуждает его создавать красоту так хорошо, как он может, так и страсть души к духовной красоте должна находить выражение в его творчестве, то есть в его молитве. Произведение искусства, снова говорит Гегель, в такой же степени является творением Духа Божьего, как и красота Природы; но в искусстве Святой Дух действует через человеческое сознание. Следовательно, молитва человека должна быть настолько красивой, насколько он может это сделать; ибо так она более приближается к разуму Бога. В ней должно быть достоинство, а также интимность, форма, а также цвет. Более того, все эти маленькие волшебные мысли — эти нежные крылатые фантазии, которые кажутся птицами, радующимися пред очами Бога, — им тоже должно быть свое место в нем. Мы находим множество их экземпляров, как бы набитых и сохраненных под стеклянными абажурами, в религиозных книгах. Это правда, что их очарование и сияние не выдерживают этого процесса; окраска теперь кажется грубой, блеск оперения исчез. Но когда-то это были живые, личные, спонтанные выражения любви и веры — врожденная поэзия — тех, от кого они исходили. Многие литургические молитвы, которые сейчас кажутся нам безличными и официальными — возможно, чуждыми нам по своему языку и мысли, — покажут нам, если мы проявим хоть немного сочувствия воображению, пылкое настроение, изысканный такт, непринужденное достоинство ума, который первым их сочинил; и сформируют стандарт, по которому мы сможем оценивать наши собственные усилия в этом роде.

Но красота, которую мы стремимся включить в наше духовное общение, не должна быть мертвой церемониальной красотой, которая возникает из простой зависимости от традиции. Это должна быть свободно возникающая лирическая красота, уходящая корнями в глубокое личное чувство; живая красота живого существа. Нам также не нужно бояться упрека в том, что здесь мы путаем религию с поэзией. Поэзия всегда развевается подобно королевским знаменам перед восходящей жизнью; поэтому человек может смело следовать ее руководству в своей молитве, которая есть — или должна быть — жизнью в ее самой напряженной форме. Посмотрите на лилии: эти идеальные примеры размеренной, гармоничной, естественной и творческой жизни в форме предельной красоты. Я не могу отделаться от мысли, что долг всех христиан - привнести что-то от этой цветочной красоты в свою молитву; и только чувство

особого рода может это сделать — та смиренная, но страстная любовь ко всему прекрасному, которая находит совершенный объект своего обожания в Боге и что-то от Его справедливости во всех сотворенных вещах. Святой Франциск обладал этим сильным даром, и некоторые другие мистики тоже обладали им. В одном из своих восторженных размышлений Сузо, для которого вера и поэзия были — как и должно быть — слиты воедино, называет Вечную Мудрость "сладким и прекрасным полевым цветком". Он распознал то цветочное очарование, которое придает благоухание Евангелиям и входит в тот образец, которому христиане призваны подражать, если могут. Теперь, если это качество должно проявиться в человеческой жизни, его нужно сначала искать и актуализировать, сознательно или бессознательно, в молитве; потому что оно живет в чистом, пронзительном воздухедуховного порядка. Оно должно исходить изнутри наружу, должно быть отражением приобщения души к "той Высшей Красоте, которая содержит в себе все добро"; которая была открыта Анджеле из Фолиньо, но которую "она никак не могла описать". Интеллект может и должен постичь эту Абсолютную Красоту настолько хорошо, насколько это возможно; воля может — и должна — быть направлена на ее достижение. Но только с помощью интуитивного чувства человек может надеяться познать это, и только с помощью любви он может сделать это своим. Источники самой искренней молитвы и самой глубокой поэзии — близнецовых выражений устремленной вовне страсти человека к той Вечности, которая является его домом, — очень близко друг к другу звучат в сердце.

МИСТИЦИЗМ ПЛОТИНА

Несмотря на его огромное значение для истории христианской философии, Плотин по-прежнему остается одним из наименее известных и малопонятных среди великих мыслителей древнего мира. Крайняя сложность его стиля, который Порфирий хорошо описал как "насыщенный мыслью и более щедрый идеями, чем словами", вместе с природной ленью человека, возможно, объясняют это пренебрежение. Он по своему выбору был мыслителем, созерцателем и учителем, а не писателем. Поэтому "Эннеады", представляющие собой всего лишь конспекты лекций, поспешно и неохотно записанные в течение последних пятнадцати лет его жизни, предлагают мало стимулов для торопливых читателей. Тот факт, что он был "мистиком", был сочтен еще одним оправданием неспособности понять наиболее загадочные отрывки из его работ; хотя на самом деле это произведения исключительно ясного и логичного интеллекта, и они откроют все свои секреты сочувствующему и усердному вниманию. Его немногочисленные переводчики часто довольствовались тем, что оставляли трудные фразы невыясненными или окружали их дымкой наводящих на размышления слов; и хотя его великолепные и поэтичные рапсодии цитируются снова и снова, даже те позднейшие мистики, которые больше всего обязаны ему, демонстрируют мало признаков изучения из первых рук и понимания его системы в целом. Благодаря той же неясности, а также богатству, запутанности и наводящему на размышления качеству его мысли, большинство его толкователей стремились сделать для него то, что он сделал для своего учителя Платона: они переработали его в интересах своей собственной религии или философии. Наиболее печально известным примером этого являются кембриджские платоники; но та же склонность наблюдается и у

современных ученых. Таким образом, барон фон Хюгель стремится ввести дуализм между своим мистицизмом и своей метафизикой. Даже блестящее изложение его философии в *Гиффордских лекциях* декана университета Святого Павла не полностью освобождено от этой критики. Сравнение его анализа с анализами барона фон Хюгеля в *"Вечной жизни"* и мистера Уиттейкера в *"Неоплатониках"* проясняет роль, которую темперамент сыграл в каждой из этих работ.

Сам Плотин, вероятно, был бы поражен этим обвинением в неизвестности. Его учение, по заявлению, преследовало две цели. Первой была определенно религиозная цель привести людей к познанию Божественной реальности, ибо он обладал миссионерским пылом, неотделимым от образа святого. Вторым было точное толкование платоновской философии, особенно доктрин Платона и его непосредственного учителя, неизвестного александрийца Аммония: его академическое учение полностью состояло из комментариев и интерпретации работ Платона. Таким образом, его система представляет собой синтез практической духовности и формальной философии, и будет понятна только тем, кто помнит об этом двойственном характере. Всегда должно казаться, что существует конфликт между любой замкнутой и самосогласованной метафизической системой и свободой и богатством духовной жизни: но поскольку немногие метафизики являются мистиками, а немногие мистики способны воспринимать метафизику серьезнее, чем солдат лекции кабинетного стратега, эти два прочтения реальности редко вступают в прямое противоречие. У Плотина мы имеем почти уникальный пример философа, который также является практическим мистиком; и, следовательно, ума, который не может быть удовлетворен ничем меньшим, чем интеллектуальной системой, которая находит место для самых глубоких переживаний духовной жизни. В этой особенности некоторые ученые находили его главное достоинство, другие - источник слабости. Позиция его критиков была превосходно изложена бароном фон Хюгелем в книге *"Вечная жизнь"*. Он находит в *"Эннеадах"* "непрерывный конфликт" между "формальными принципами философа" и "переживаниями глубоко религиозной души". Философия исходит из совершенно трансцендентного Божества, лишённого качеств, активности или бытия: мистицизм исходит из экстатического единения, реального контакта с Богом, "атмосферы и дома душ", богатство которого является суммой всех утверждений. И все же, на самом деле, эта дисгармония только кажущаяся; и она разрешается, когда мы понимаем формальный характер платоновской диалектики как "пути", ступеньки, сведения к терминам разума некоторых аспектов реальности, недоступных пониманию разума. Несоответствие подобно тому, которое существует между картой и ландшафтом. Плотин, постоянно переходя от аргументации к видению, говорит иногда языком географии, иногда языком приключений: однако и то, и другое в своих сферах истинно. Неоплатоническое *через отрицание* всегда подразумевает невыраженное, потому что невыразимое утверждение. Следовательно, его Абсолют, о котором разум не может сказать никаких качеств, все же может быть "цветком всей красоты", как его воспринимает созерцательная душа.

Поскольку учение Аммония нам неизвестно, у нас нет возможности оценить степень зависимости Плотина от него; но, вероятно, мы не сильно ошибемся, если припишем его влиянию особое чувство реальности, глубокую духовную направленность, окраску и жизнь, которыми его великий ученик наделяет догмы платонизма. Однако основные элементы философии Плотина, несомненно, являются платоническими. Божественная триада, прецессия духа и его возвращение к своему происхождению, нереальный чувственный мир, вселенская душа, "реальный" или умопостигаемый мир Идей — эти и другие составляющие его системы являются частью общего платонизма. Его оригинальность и привлекательность заключаются в

том, как он их использует, в цвете и атмосфере, которыми они наделены. То, что по-настоящему принадлежит ему, - это живое видение, которое создает из этих формул яркий мир, как актуальный, так и поэтический, отвечающий свежими открытиями реальности растущим требованиям и опасениям человеческой души. Этот духовный мир достигается не просто диалектическим процессом. Это мир его собственного интенсивного опыта, из которого он говорит с нами; используя свои тексты, как христианские мистики часто использовали Библию, чтобы поддержать доктрины, вдохновленные его личным видением истины. Несмотря на его страсть к точности, остроте и детализации своей вселенной, он снова и снова возвращается к методам символа и поэзии. Мы всегда должны быть готовы заглянуть за его формальные слова в ощущаемую реальность, которую он изо всех сил пытается передать; реальность, которая находится за пределами понимания разума и может быть постигнута только способностью, которую он называет духовной интуицией. Этому мы обязаны богатством и гибкостью его системы, отсутствием водонепроницаемых отсеков, интимной связью с жизнью. В то время как многие философы тратили свои силы на доказательство необходимого существования неограниченной вселенной, которая удовлетворит потребности разума, Плотин потратил свои силы на составление карты, основанной на его собственных приключениях в “той стране, которая является непростым видением, а домом”; и его кажущиеся жесткими контуры и уклоны являются попытками передать, по крайней мере, характеристики живой земли.

Хотя Эннеады являются кладезем глубокой и утонченной мысли, основные принципы, на которых основана их философия, просты и могут быть выражены кратко. Все вещи, согласно Плотину, произошли от Абсолютного Божества или Единого и исполняют свое предназначение только тогда, когда возвращаются к своему происхождению. Реальная жизнь вселенной состоит в этом притоке: истечение и самовыражение духа в материи, “обращение” или возвращение духа к Единому. Как и остальные неоплатоники, он представляет Вселенную как эманацию, вечно изливающуюся из этого Единого и уменьшающуюся в реальности и великолепии по мере удаления от своего источника. Общая позиция чем-то напоминает ту, что Данте изложил в начале *"Парадизо"*:

“La gloria di colui che tutto move

Per l’universo penetra, e resplende

In una parte più, e meno altrove,”

хотя Плотин отверг бы пространственный подтекст последней строки, для него Единое присутствовало повсюду. Божественная природа - это троица, но не равноправных личностей, как в христианском богословии. Тремя его нисходящими степенями, или ипостасями, являются безусловный Единый, или Благо — термин, который подразумевает совершенство, но не несет в себе никаких этических подтекстов, — Божественный Разум, Дух, или *Nous*, и Душа, или Жизнь Мира. Нет ничего реального, что не соответствовало бы тому или иному из этих принципов. Хотя первые две ипостаси примерно параллельны Вечному Отцу и Логосу-Христу христианского платонизма, и некоторые находят в плотинианской *Психее* сходство с имманентным Святым Духом, не следует настаивать на этом поверхностном сходстве. Отцовство может быть приписано Единственному только в той мере, в какой оно является первопричиной жизни, ибо оно превосходит все наши представления о личности. Его реальной параллелью в христианском богословии является концепция “Сверхсущностного Божества, находящегося за пределами и сверх Троицы Лиц”, которую Экхарт и несколько других отважных мистиков

переняли у неоплатоников через Дионисия Ареопагита. Единый - это, по сути, Абсолют в понимании религиозной души. Плотинианский *Nous* также не является личностью в том смысле, в каком ортодоксальное христианство понимает этот термин, хотя Плотин называет его нашим Отцом и Спутником. Далее, триадический ряд не предполагает преемственности ни по времени, ни по порядку порождения, а только по ценности. Миры духа и души совечны с Абсолютом, являясь неизбежным и непрекращающимся выражением его творческой активности. Совершенно трансцендентное Совершенство проявляется как Разум или Дух (*Nous*); и это *есть* мир бытия. Разум или Дух проявляется как Жизнь или Душа (*Psyche*); и это *и есть* реальность мира становления. Низшие порядки содержатся в высших, которые присутствуют повсюду, хотя каждый “остаётся на своем месте”. “Из всех вещей управление и существование находятся в этих трех”.

Хотя любой образ вселенной обманчив, поскольку ее истинная природа находится за пределами нашего понимания, Плотин предлагает нам представить Триаду, как это делал Данте, в виде концентрических кругов, через которые излучаются энергия и величие “цветка всей красоты”, Трансцендентного Единого. “Первый акт - это акт Добра, покоящегося внутри самого себя, а первое существование - это самодостаточное существование Добра. Но есть также действие на него, действие *Ума*, который, так сказать, живет вокруг него. И Душа, находясь снаружи, кружит вокруг *Ума* и, пристально глядя на него, заглядывая в его глубины, через него видит Бога” (I. 8. 2). Опять же, “Единый - это не Существо, а Источник бытия, который является его первым порождением. Единое совершенно, то есть оно ничего не имеет, ни к чему не стремится, ни в чем не нуждается; но, как мы могли бы сказать, оно переполняется, и это переполнение является творческим” (Ст. 1. 2). И все же это вечное творческое действие, “выходящее за пределы духа, чувств и жизни”, не влечет за собой самоотдачи. Это бьющий неиссякаемый источник, вечный источник жизни.

Как христианские платоники описывали Сына как самовыражение Отца, так и Плотин описывает свой второй Божественный Принцип как вечное излучение Абсолюта *-il ciel che più della sua luce prende*. Этот принцип он называет *Nous*; слово, имеющее множество оттенков значения, которое более древние комментаторы обычно переводили как Божественный Разум, или Умопостигаемый Принцип. Декан Инге привел веские основания для перевода этого слова как “Дух”, таким образом приведя язык Плотина в соответствие со многими более поздними мистиками, которые произошли от него. На самом деле, *Nous* содержит оба значения. Это более духовно, чем разум, более интеллектуально, чем дух, в том смысле, в каком это слово обычно употребляется. Те средневековые теологи, которые провели мистическое отождествление между еврейской концепцией Вечной Мудрости, описанной в Книге Притчей и Экклезиастике, и Вторым лицом Троицы, были очень близки к плотинской концепции *Nous*, которая одновременно является Разумом и сферой постижения, Духом и духовной вселенной; обитель реальности и объект религиозной и поэтической интуиции. В одном аспекте это “Отец и Спутник” души (Ст. 1. 3), в другом - “Интеллектуальная Вселенная, сфера, образованная Принципом, совершенно непохожим на то, что известно как разум в нас” (I. 8. 2). Это “Там”, к которому он так часто обращается; “среднее небо” индийской философии, “ясный, сияющий мир между нами и Богом” Рейсбрука.

“... e questo cielo non ha altro dove

Che la mente divina,”

- говорит Данте, еще раз сжимая все неоплатоническое видение в одной яркой фразе.

Эта богатая и наводящая на размышления концепция Второго Принципа, одновременно Царя и Творца мира жизни, а также самого архетипического мира истинных ценностей, является центральным фактом философии Плотина. Его восприятие, по его словам, выходит за рамки обычного человеческого разума, который приспособлен для соответствия миру жизни или души. Это функция духовной интуиции; “способность, которой обладают все, хотя мало кто пользуется”. Такое общение с миром высшей реальности возможно, потому что человек потенциально является его обитателем. “Отечество для нас там, откуда мы пришли: и там есть Отец” (I. 6. 8). “Вершина”, или небесный аспект нашей души, обитает там. Она “никогда не покидает Божественный Разум; но, пока она держится там, позволяет низшей душе, так сказать, свисать вниз” (VI. 7. 5). Человек, по сути, является посредником между двумя платоновскими мирами Духа и Души и участвует в обоих. Ойкен, описывая его как место встречи двух порядков реальности, просто повторяет доктрину неоплатоников.

Как Дух является порождением и манифестацией Единого, так и Душа, или Жизнь, третий член Триады, является манифестацией, или материей Духа; и образует связующее звено между физическим и сверхчувственным мирами. Дух является “одновременно его Отцом и вездесущим Спутником” (Ст. 1. 3). Душа - это термин, охватывающий всю жизненную сущность (а) мира, и (b) индивидуума. У этого есть два аспекта. Небесная душа стремится к духовному порядку и находится в общении с ним; природная душа склоняется и вдохновляет физический порядок, тем самым придавая ему некую меру реальности. Однако мы не должны понимать под Душой просто совокупность индивидуумов. *Психика* - это божественная и вечная жизнь сотворенной вселенной, постигающая ее бесконечное разнообразие в единстве, которое охватывает каждый объект в известной чувствам схеме и делает его “подобным одному животному” (IV. 4. 32). Это:

“Движение и дух, которые побуждают

Все мыслящие вещи, все объекты всякой мысли,

И прокатывается сквозь все сущее”.

Все творение, говорит Плотин в одном из своих великих поэтических пассажей, “бодрствует и живет в каждой точке”. Каждая вещь имеет свою особую жизнь во всем; хотя мы, поскольку наши чувства не могут различить жизнь внутри дерева и камня, отрицаем эту жизнь. “Их жизнь тайна, но они живут” (IV. 4. 36). Здесь нам напоминают о Логосе -Христе из “Изречений”: “Подними камень, и ты найдешь меня; разруби дерево, и вот я”. С помощью этой концепции, которая разработана на основе учения о мировой душе в *Тимее*, неоплатонизм наводит мост между видимостью и реальностью, а также разрешает парадокс множества в единстве. “Мы не заявляем, что Душа едина в смысле полного исключения множественности. Это абсолютное единство принадлежит только высшей природе. Мы делаем его одновременно единым и многообразным; оно имеет часть в природе, которая разделена между телами, но оно также имеет часть в неделимом, и поэтому мы снова обнаруживаем, что оно одно” (IV. 9. 2).

Душа, которая в своих высших проявлениях обладает многими качествами Духа, является вечным защитником изменяющегося мира. “Все имеет начало и погибает, когда уходит душа, ведущая хоровод жизни; но сама душа вечна и не может претерпеть изменений ... что такое душа и какова ее сила, станет более очевидным, более великолепно очевидным, если мы

подумаем, как ее замысел постигает небеса и руководит ими; как она сообщается всей этой огромной массе и одушевляет ее во всем ее расширении, так что каждая частица живет всей душой, которая присутствует повсюду подобно Отцу, породившему ее” (Ст. 1. 2). Таким образом, Душа, которая в каком-то смысле является реальностью мира становления и имманентна ему, также является обитателем вечности в силу своей непрерывности с *Сознанием* прямой зависимости от него. Непрерывный ряд восходящих ценностей объединяет мир жизненных усилий с Единым. Именно это делает систему Плотина философией бесконечных приключений и бесконечной надежды.

Душа - низшая из Божественных ипостасей. Ниже него на шкале ценностей находится материальная вселенная, которой придает форму его низшая деятельность, дремлющая в камнях и грезящая в растениях. В растениях, говорит Плотин, “выражается более мятежная и своевольная фаза души”: доктрина, которая найдет отклик в сердцах многих садоводов. Чувственная красота мира является отличительной чертой души и указывает на нечто “Там”; ибо через красоту она приобщается к миру духовных ценностей, и мы, постигая красоту, отворачиваемся от материи к *Разуму* (I. 8. 4). Материя, как таковая, не имеет никакой реальности, кроме как как материал, из которого душа тклет свою внешнюю оболочку. Лишенная души, она сама по себе, по его словам, “небытие” и “ничто”: “сама ее природа - одно долгое желание” (I. 8. 5). Как картина — это грубое и частичное воплощение мечты художника — все, что он может выразить своим неподатливым материалом, - так и физический мир - это всего лишь фрагментарное проявление великой и яркой вселенной души, а тело - это мельчайшая часть настоящего человека. Когда мы осознаем это, мы видим, насколько велика сумма возможностей, открытых нам Космосом; как легко страна “Вон там” может найти место для всех видений и интуиции художников, поэтов и святых.

Плотиновская доктрина о человеке, которая со временем стала классической доктриной христианского мистицизма, является логическим результатом этой космологии. Человек, как и все остальное Творение, произошел от Бога и обретет счастье и полноценную жизнь только тогда, когда его истинное существо вновь объединится, сначала с Божественным Разумом, а в конечном счете с Единым. “Когда фантазм возвращается к Оригину, путешествие завершено” (VI. 9. 11). Следовательно, “наши поиски направлены на Достижение Цели, а не на Самоцель. Можно выбрать только то, что является высшим и благороднейшим, то, что вызывает к самым нежным стремлениям души” (I. 4. 6). Как нисходящих стадий реальности три, так и стадий восхождения три. В Эннеадах они называются очищением, работой разума, которая знаменует перенос интереса с органов чувств на душу; просветлением - работой духовной интуиции, которая поднимает жизнь к общению с вечным миром духа; и экстазом, этим глубоким преобразованием сознания, посредством которого “влюбленный дух” достигает единения с Единым. Эти стадии знакомы всем изучающим христианский аскетизм как кодифицированный “мистический путь” очищения, просветления и единения: формула, которую Дионисий Ареопагит позаимствовал у неоплатоников. Но важно помнить, что у Плотина этот “путь” не является — как это иногда бывает у средневековых авторов — жесткой серией взаимоисключающих психологических состояний, разделенных водонепроницаемыми переборками. Это скорее схема, с помощью которой он пытается описать единое неразделенное движение жизни; длительные усилия и приключения, целью которых является все более глубокое проникновение в Реальность, достижение истинной шкалы ценностей, чтобы можно было постичь реальные пропорции существования. В этом движении ничего не

остаётся позади; но все возносится к более высокому синтезу, поскольку скрытые возможности человечества постепенно реализуются, и человек вырастает в вечную жизнь.

“Поскольку твоя душа обладает такой возвышенной силой, такой божественной, будь уверен, что благодаря обладанию ею ты близок к Богу. Поэтому начните с помощью этого принципа прокладывать свой путь к Нему. Вам не придется далеко идти: между вами не так уж многорасстояния. Держись за то, что более божественно, чем эта богоподобная вещь; держись за ту вершину души, которая граничит с Высшим (*Nous*), из которой душа непосредственно проистекает” (Ст. 1. 3).

В основе всего практического мистицизма лежит процесс трансценденции, “прохождения восходящим путем всего, что не является Богом” (I. 6. 7). и этот процесс у разных темпераментов принимает разные формы. Поскольку Плотин объединил в своей личности характеристики метафизика, поэта и святого, он склонен представлять это в трех аспектах: как логический результат аргументированной философии, как моральное очищение, которое избавляет нас от всего нереального, и как постепенное приобщение к красоте. “Созерцая это Существо, Проводника всего сущего, эгоцентричное намерение, которое всегда отдает и никогда не берет, пребывающее в восторге от видения и обладания столь возвышенной красотой, какой красоты может тогда не хватать душе? Для этого высшая красота, абсолютная и первобытная, приобщает своих любителей к красоте и делает их также достойными любви. И за это этим душам предстоит самая суровая и решительная борьба; весь наш труд направлен на это, чтобы мы не остались без участия в этом благороднейшем видении, достичь которого - значит получить благословение в блаженном виде, потерпеть неудачу в котором - значит потерпеть полное поражение” (I. 6. 7). В том высоком месте, которое он отводит категории красоты, которая для него является одним из трех последних атрибутов Бога, становится очевидным ярко выраженный поэтический характер его видения Реальности. Он предвосхищает Гегеля, рассматривая естественную красоту как чувственное проявление духа и признак мировой души, “так сказать, фрагмент Первичной Красоты, делающий прекрасным во всей полноте своих возможностей все, что она захватывает и формирует” (I. 6. 6): и те влюбленные, художники и музыканты, которые могут постичь это, уже сделали первый шаг к внутреннему видению Единого. Поэтому суровая потусторонность, которая заставляла некоторых средневековых аскетов отворачиваться от видимой красоты как от ловушки, показалась бы Плотину богохульством, который, несомненно, поспорил бы со св. Августин, что “нет здоровья тех, кто находит недостатки в какой-либо части Твоего творения” (*Конф.* vii. 14). Напротив, его доктрина дает религиозную санкцию и философское объяснение тем особым переживаниям и предчувствиям художников, поэтов и так называемых “мистиков природы”, которые известны многим нормальным людям в моменты экзальтации, когда

“Мир так наполнен величием Бога

Она должна сиять, как блеск от встряхнутой фольги”.

В такие часы, говорил он, мы воспринимаем через материю обитающую в нас *Душу* и с ее помощью достигаем общения с *Разумом*, ибо “именно так материальное становится прекрасным; участвуя в мысли, которая проистекает из Божественного” (I. 6. 2). Он бы понял утверждение Блейка о том, что вселенная - это “мир воображения и видения”, и принял бы великое изречение Эриджены: “каждое видимое и невидимое создание - это теофания, или явление Бога”.

Таким образом, все мистическое восхождение можно представить как движение через видимую красоту к ее невидимому источнику, а оттуда к “недоступной Красоте, обитающей как бы в освященных пределах, отдельно от обычных путей” (I. 6. 8). Однако этот прогресс заключается не столько в изменении нашего сознания мира и самих себя, сколько в смещении центра нашего существа от чувств к душе, от души к духу, благодаря чему мы действительно начинаем жить на новых уровнях существования. “Для всех есть две стадии пути, в зависимости от того, восходят ли они или уже достигли высшей сферы. Первая стадия — это обращение из низшей жизни: вторая — совершаемая теми, кто уже достиг Духовной сферы, как бы оставил там след, но все еще должен продвигаться в пределах этой сферы, - длится до тех пор, пока они не достигнут ее крайней вершины, срока, достигнутого, когда покорена самая верхняя вершина Духовной сферы ” (I. 3. 1).

Этот процесс является одновременно интеллектуальным и нравственным, поскольку его целью является абсолютная Истина и Красота в не меньшей степени, чем абсолютное Благо. “Каждый должен стать богоподобным и красивым, кто хочет видеть Бога и Красоту” (I. 6. 9). Это включает в себя преднамеренное усилие и радикальное очищение ума и сердца, “отсекая все чрезмерное, выпрямляя все кривое, проливая свет на все, что находится в тени, трудясь над тем, чтобы все как одно сияло красотой” (I. 6. 9). Поскольку “всякое познание приходит по подобию” (I. 8. 1), мы сами должны обладать нравственной красотой, если хотим увидеть “Красоту Там”. Но независимо от того, понимается ли этот путь под эстетическими или аскетическими символами, Плотин солидарен со всеми мистиками, заявляя, что движущей силой, толкающей душу по пути к реальности, является любовь. Это вдохновляет его на труд, поддерживает его суровые очищения, “отделяет его от тела и возносит в Умопостигаемый Мир” (III. 6. 5) и, наконец, дает ему “единственный глаз, который видит могущественную Красоту” (I. 6. 9). Любовь означает для него активное желание; “стремление к соединению и покою”. В нее включены все оттенки духовной и поэтической страсти, градуированные значения восхищения, энтузиазма и поклонения. Это “истинная магия вселенной”; атрибут Ума и залог реальной жизни. “Самая полная жизнь - это самая полная любовь, и любовь исходит от небесного света, который изливается из Абсолютного Единого” (VI. 7. 23). Это правда, что безличностная природа неоплатонического Учения не дает очевидного простора интимному чувству, которое играет столь большую роль в христианском благочестии. Но реальность и теплота истинной мистической страсти к Абсолюту — ее полная независимость от антропоморфных концепций — поразительно демонстрируются теми яркими отрывками, в которых Плотин позволяет высказаться своей всепоглощающей эмоции, “этой истинной любви, этому острому желанию”; и апеллирует к опыту тех собратьев-мистиков, которые достигли видения “того великолепия там, и почувствовали горение пламени любви к тому, что там нужно познать; страсть влюбленного, покоящегося на груди своей любви” (VI. 9. 4). Эта страсть является инструментом того экстаза, в котором он учил, что те люди, которые “привели себя в гармонию со Всевышним”, могут на короткое время испытать видение невыразимого Единого. В нем дух раскаляется до белого каления, которое сплавляет в единое целое высшие проявления чувств, мысли и воли. Хотя учение об экстазе встречается у Филона и может быть разумно выведено из самого Платона, его трактовка Плотинем, интенсивная актуальность и поэтический пыл его изложения являются очевидными результатами таких личных переживаний, которые описывает нам Порфирий. Этот экстаз, по его словам — и здесь его поддерживает большинство более поздних мистиков, — не является просто пассивным состоянием и не приводит к бесплодному удовлетворению. Когда, отстраняясь от всех второстепенных интересов, душа выходит за пределы всякой случайности

“через добродетель к Божественному Разуму, через мудрость к Высшему” и сосредоточивается на Боге в простом состоянии восторженного внимания, она получает в награду за свои усилия не только блаженное видение Совершенного, но и прилив жизненных сил. В этот момент, говорит Плотин, оно “живет другой жизнью” и “знает, что Поставщик истинной жизни присутствует”. Мистик, или “мудрец”, - это не духовный урод; но человек, который вырос до полного человеческого роста и соединил себя с тем Источником жизни, который “присутствует повсюду, но отсутствует только для тех, кто готов принять его” (VI. 9. 4). Следовательно, только ему можно доверять в полной мере, поскольку его действие - это не просто беспокойное стремление к диссонирующим объектам рассеянного внимания, но упорядоченное движение, основанное на созерцании Реальности.

“Мы всегда вращаемся вокруг Единого. Если бы мы этого не делали, мы бы растворились и больше не существовали. Но мы не всегда смотрим на Единого. Когда мы это делаем, мы достигаем конца нашего существования и нашего покоя; и больше не поем фальшиво, но формируем божественный хор вокруг Единого” (VI. 9. 7).

Однако, несмотря на величие и чистоту своего видения, адвокат дьявола не лишен материала для нападков на Плотина. Обвинение, выдвинутое святым Августином против “книг платоников” в целом — и под ними он подразумевал главным образом Эннеады — хорошо известно. Он не нашел в их философии ответа на потребности борющихся и несовершенных. Полностью вырвавшись из постоянных религиозных сетей антропоморфизма, неоплатонизм также вырвался из рук человечества. Это оставляло человеку все делать самому. Вместо христианской философии божественного воплощения, драматизированной в истории и выраженной фразой “Бог так возлюбил мир”, неоплатоники заменяют ее фразой “Так мир любит Бога”. “Никто там, - говорит Августин об их школе, - не внимает Тому, Кто зовет: придите ко Мне, все вы, кто трудитесь”. Единый - трансцендентный Источник и Магнит Вселенной, объект и удовлетворение духовной страсти; но не возлюбленный, помощник или спаситель души. Она “ни в чем не нуждается, ничего не желает”. Ему нельзя приписать качество милосердия. Как термин, она столь же привлекательна и безлична, как горная вершина; и в мистике, достигающем ее, есть что-то от аристократического самодовольства успешного альпиниста. Христианские и суфийские мистики, даже находясь под самым глубоким влиянием неоплатонизма, всегда ощущали неполноту этой концепции. Они рассматривают достижение душой реальности как результат двух движений, одного человеческого и одного божественного: “взаимного притяжения”. “Бог нуждается во мне так же сильно, как я нуждаюсь в Нем”, - сказал мейстер Экхарт. “Наша естественная воля, - сказал Джулиан из Норвича, - иметь Бога, а благая воля Бога - иметь нас”.

“Мне было дано, ” говорит Анджела из Фолиньо, “ глубокое понимание смирения Бога по отношению к человеку и всему остальному”. “Любовь Божья, - говорит Рейсбрук, - это излияние и прибывающий прилив”. Эти утверждения, несомненно, представляют собой нормальный элемент духовного опыта; то чувство отклика, самоотдачи со стороны своего трансцендентного объекта, которое - какое бы объяснение мы ни выбрали, чтобы дать ему — является неотъемлемой частью развитого мистицизма. Неоплатонизм, рассматриваемый как религиозная философия, обеднен своей неспособностью признать и найти для этого место.

Более того, так называемая социальная сторона религии, столь сильно преувеличенная теологами-любителями наших дней, безусловно, не заслуживает должного внимания со

стороны Плотина; для которого "политические добродетели" являются всего лишь подготовкой к духовной жизни, а эта духовная жизнь - исключительной системой самосовершенствования, конечной стадией которой является "бегство одиночки к Одиночке". Нравственная доброта - это форма красоты, и поэтому она "реальна"; но нет никаких намеков на то, что доброта как таковая дороже Абсолюту, чем красота или истина. Проблема зла рассматривается, но остается нерешенной: слабость, которую Плотин разделяет с большинством философов-мистиков. Злу, говорит он, нет места в "безмятежной блаженной жизни" трех Божественных Принципов. Следовательно, это не реальность, а "форма небытия" (I. 8. 3): доктрина, которая неожиданно появляется одиннадцать столетий спустя в Откровениях Джулиана Норвичского. Поскольку целью "мудреца" является выход за пределы чувственного мира, более того, нет адекватного признания тех грехов, несправедливостей и страданий, в которых обвиняется этот "полуреальный" мир. Хотя усилие и самоотречение играют свою роль в схеме Плотина, то преображение боли, которое было величайшим достижением Евангелия, выходит за рамки его философии. Его средством от неудач и горя является не смиренное посвящение, а возвышенный уход в ту духовную сферу, где божественный элемент души чувствует себя как дома, его не беспокоят конфликты, зло и жизненные случайности. Даже бескорыстная скорбь отца или патриота должна быть преодолена. Хотя в этом его практика, несомненно, была лучше его учения — ибо мы знаем, что он был добропорядочным гражданином, любимым учителем и верным другом, — он говорит тоном ледяного презрения о тех, кто позволяет себе переживать из-за мирового горя.

“Если человек, достигший счастья, встречает какой-то поворот судьбы, который он бы никогда не выбрал, это ни в малейшей степени не уменьшает его счастья. Если бы это было так, его счастье менялось бы или падало изо дня в день; *смерть ребенка опустила бы его* или потеря какой-нибудь тривиальной собственности.... Как он может принимать во внимание колебания власти или разорение своего отечества? Воистину, если он считал любое подобное событие большой катастрофой или вообще какой-либо катастрофой, то у него, должно быть, странный образ мышления” (I. 4. 7).

Такое предложение, как бы мы на него ни смотрели, вполне оправдывает описание неоплатонического святого как “самодостаточного мудреца”; и объясняет вопрос, с которым Августин отвернулся от “Эннеад”: "Когда бы эти книги научили меня милосердию?"

Несмотря, однако, на это фундаментальное различие в тоне, чем шире мы читаем, тем яснее мы должны понимать, до какой степени христианские мистики являются сознательными или бессознательными учениками Плотина. Это единство свидетельств, являющееся одним из самых впечатляющих фактов в истории мистицизма, может с полным основанием рассматриваться как свидетельство реальности того мира духовных ценностей, который настойчиво описывают созерцатели. Но с литературной стороны это же единство свидетельств тесно зависит от того факта, что эти созерцатели, как бы далеко ни были разделены временем и формальной верой, были способны разъяснить свои приключения другим людям с помощью концепций, почерпнутых из схемы Плотина; которая доказала свою способность рационализировать и найти место для глубочайших духовных интуиций человека. Он мог сделать это, потому что его создал великий мистик. Следовательно, мы находим это подразумеваемым, даже там, где оно не выражено, во многих шедеврах позднего мистицизма — как христианского, так и магометанского, — и некоторое знание этого является необходимым ключом к полному пониманию этих писаний. Суфи 'Аттар, описывающий прибытие души в

“Долину Единства, где она созерцает обнаженное Божество”, в равной степени обязан ей протестантскому мистик Уильяму Лоу, заявляющему, что “все во временной природе происходит от того, что вечно, и является осязаемым видимым порождением этого; так что, когда мы знаем, как отделить от этого грубость, смерть и тьму времени, мы находим то, что оно есть в своем вечном состоянии”. И все же лишь немногие из теологов и созерцателей, которые больше всего обязаны Плотину, были знакомы с Эннеадами из первых рук. Их влияние достигло средневекового мира двумя основными путями. Первая линия происхождения проходит через труды Викторина и святого Августина; вторая - через философа Прокла и его таинственного ученика Дионисия Ареопагита. Эти строки встречаются в *"Божественной комедии"*, которую с одной стороны можно рассматривать как высший поэтический цветок неоплатонизма.

Драматическая история жизни и бурные самораскрытия св. Августин затушевывал долг, которым христианская философия обязана этому менее напористому новообращенному и теологу Викторину. Однако, поскольку августинский неоплатонизм проистекает из его сочинений и переводов, он является реальным связующим звеном между Плотинем и мистиками Латинской церкви. Знаменитый литератор и профессор риторики, он был воспитан неоплатонической философией; говорят, что он был автором того латинского перевода “Эннеад”, который был главным среди тех “книг платоников”, которые предоставили Св. Ступени Августина к вере. Переполох, если не сказать скандал, вызванный его обращением, столь ярко описанным в “Исповеди—, был оправдан: ибо это событие имело решающее значение в истории западного христианства. После своего обращения, которое приняло форму переосмысления, а не отказа от своих старых верований, он приступил к созданию неоплатонической теологии, в которой плотинская триада и доктрина о прецессии души и возвращении к Единому предстают почти неприкрытыми. Тот, кого он пытается отождествить с трансцендентным и неизменным Отцом. “Сын” и “Дух” являются для него двумя аспектами *Ума*; источником всего субстанциального существования и от вечности содержащими все вещи в их архетипической реальности. Сын, или Логос, - это “Логос всего сущего”, вечно изливающийся из “живого источника” Отца. Именно от Викторина католицизм перенял характерные плотинианские представления о Божестве как “вечно активном и вечно пребывающем в покое” и о жизни реальности как состоящей из имманентности, прогресса и возвращения, которые снова и снова встречаются нам в писаниях мистиков.

Очевидно, что св. Августин в свой первый христианский период был глубоко обязан Плотину, которого он знал через Викторина и часто цитирует по имени, называя его “одним из тех наиболее превосходных философов”, чье учение о душе согласуется с Прологом Четвертого Евангелия. Когда он приступил к написанию “Исповеди”, очарование платоновского видения начало исчезать, и он смог критически осмыслить свой собственный краткий плотинский опыт “того, что есть” (VII. 17). Тем не менее, никто не может понять эту книгу без некоторого знания Эннеад, из которых взяты все ее лучшие отрывки, и во многих случаях — особенно в Книге VII и знаменитой десятой главе Книги IX — им точно подражали. В обращении Августина к “Красоте, столь древней и столь новой”, в его описании “Страны, которая есть не видение, а Отчизна”, или “Света, который никогда не меняется, превышает души, превышает разума”, мы видим, как близко он изучал их, в какой степени их язык проник в его мысль. Однако именно в трактатах, написанных вскоре после его обращения — например, в *"О количественном выражении Животного"*, написанном около 388 г. н.э., — их влияние наиболее сильно заметно; и экстатическое видение Единого определенно выдвигается как вершина христианского опыта. С этого времени и далее основные очертания мистического богословия были более или менее

зафиксированы: и с тех пор, как св. Августин был одним из самых читаемых и глубоко почитаемых Отцов Церкви, его авторитет едва ли уступал авторитету самого Священного Писания, его неоплатонический колорит никогда не терялся. Везде, где христианский мистицизм переходит от эмоционального и эмпирического к философскому, эта окраска отчетливо видна, и концепции Плотина, более или менее замаскированные, появляются вновь: даже у тех средневековых авторов, которые не были непосредственно знакомы с греческой философией. Огромная популярность так называемых дионисийских писаний, большая часть учения которых через Прокла заимствована из Эннеад, помогла еще более прочно утвердить неоплатонический характер христианского, а также суфийского мистицизма. Благодаря этим трудам представления о Сверхсущностном Божестве; о последовательных духовных сферах или эманациях нисходящего величия, промежуточных между Абсолютом и физическим миром; и об экстатическом единении с трансцендентным и необусловленным Единым как термине религиозного опыта перешли из древнего мира в средневековый. Переведенные с греческого на сирийский в пятом веке, они глубоко повлияли на философию суфиев. Они вошли в западную мысль в девятом веке благодаря латинскому переводу Эриджены. Говорят, что к 850 году нашей эры Дионисий был известен от Тигра до Атлантики: и с этого времени его влияние, а через него и влияние Плотина, можно проследить в духовной литературе христианства и ислама.

Эригена, чьи оригинальные произведения сильно окрашены неоплатонизмом, является первым средневековым писателем, в котором проявляется это влияние. Он внимательно следует за Плотинем и Дионисием в учении о том, что Абсолютное Божество находится “за пределами бытия” и, следовательно, трансцендентно троице Личностей; доктрина сомнительной ортодоксальности, которая имела большое значение для более позднего развития мистицизма. Но еще более близкое приближение к мысли и особенно к психологии Плотина можно найти у Ричарда Сен-Викторского: возможно, величайшего теолога-мистика, безусловно, одного из самых влиятельных писателей раннего средневековья. В тринадцатом и четырнадцатом веках его произведения, которые сейчас почти не читаются, распространились по Западной Европе и сформировали развивающийся мистицизм Англии, Германии и Фландрии. Данте, называющий его тем, “кто в созерцании был больше, чем человек”, помещает его лучезарную душу среди великих учителей на Небесах Солнца (*Пар. X. 131*). Отказываясь в равной степени от множества миров Дионисия и грубого дуализма популярной религии, Ричард учил, что человеческому созерцанию открыты три сферы: *чувствительность, разумность и интеллектуальность* – серия, во многом аналогичная трем мирам Плотина. Он сказал, что этим мирам соответствуют три вида созерцания со стороны человека. Это *mentis dilatatio*, расширение видения души, которое все же остается в рамках естественного порядка: *mentis sublevatio*, возвышение просветленного ума до постижения “вещей выше него самого” (или, как сказали бы неоплатоники, умопостигаемых); и, наконец, *mentis alienatio* или экстаз, в котором душа взирает на Истину в ее обнаженной простоте. Затем “возвышенный над самим собой и охваченный экстазом, он созерцает вещи в Божественном Свете, перед которым пасует весь человеческий разум”. Этот божественный свет есть *the lumen gloriae*, сияние духовного или умопостигаемого мира, которое преображает душу и делает ее способной созерцать Бога; концепция, ставшая общепринятой в средневековом богословии, была принята почти всеми мистиками и играет важную роль в *Парадизо*.

“Lume è lassù, che visibile face

lo Creatore a quella creatura

che solo in lui vedere ha la sua pace” (xxx. 100).

Рейсбрук — ученик Дионисия и Ришара — говорит об этом в “Двенадцати бегинцах”: “От Лица Отца сияет ясный свет на те души, чьи мысли обнажены и лишены образов, возвышены над чувствами и подобиями, за пределами разума, в высокой чистоте духа. Этот Свет не есть Бог, но он является посредником между видящей мыслью и Богом”. Можно показать, что эти отрывки и многие подобные им заимствованы непосредственно святым Августином из “Эннеад”. Так, Плотин говорит: “Свет виден посредством Света. Ум видит себя, и этот свет, озаряющий душу, просвещает ее и делает членом духовного мира” (Ст. 3. 8). Августин, очевидно, ссылаясь среди прочих на этот отрывок, говорит: “Часто и во многих местах Плотин заявляет, разъясняя значение Платона, что то, что они считают Душой Мира, получает свое блаженство из того же источника, что и мы, а именно, от Света, которым оно не является, но которым оно было создано, и от духовного озарения которого оно духовно сияет” (*De Civ. Dei*. X. 2). И о своем собственном экстатическом опыте: “Я вошел и узрел таинственным оком моей души Свет, который никогда не меняется, выше ока моей души, выше моего разума.... Тот, кто знает истину, знает этот Свет, и тот, кто знает этот Свет, знает Вечность” (*Конф.* VII. 10).

Начиная с XIII века, большинство средневековых мистиков демонстрируют знание и высокую оценку тех платоновских идей, которые дошли до них — хотя и в ослабленной форме — через Св. Августин, Дионисий и Ричард Сен-Викторский. Даже францисканский и христоцентричный энтузиазм таких созерцателей, как Якопоне да Тоди и Анджела из Фолиньо, был затронут этими возвышенными концепциями. Таким образом, Якопоне заимствует у неоплатоников три стадии духовного опыта и недвусмысленным языком описывает свои последовательные достижения этого Логоса-Христа, столь близкого к платонизму *Nous* — “всему прекрасному *se fattore*”, и “Безобразного Блага”, которому нельзя дать названия. Точно так же последовательные видения Анджелы о божественной полноте и красоте и о “невыразимой Вещи, о которой ничего нельзя сказать” зависят в своем выражении от той же философии.

Его проникающее влияние не ограничивалось только мистическими школами. Святой Фома Аквинский, который принимает и излагает в “Сумме (I. q. 12. a. 5) доктрину *lumen gloriae*, в значительной степени обязан Плотину некоторыми другими подробностями; хотя он цитирует его неточно и, похоже, не знал его из первых рук. В замечательном отрывке, который впоследствии повлиял на одну из лучших рапсодий Рейсбрука, он фактически “поднял” самую знаменитую фразу Шестой Эннеады и адаптировал ее к отчетливо христианскому и неплатоническому взгляду на божественный союз как на “взаимный акт” Бога и души. “Чудесным и невыразимым образом, - говорит святой Фома о душе в этом месте, - она одновременно захватывает и ею овладевают, пожирает и сама пожирается, обнимает и яростнообнимается; и узлом любви она соединяется с Богом и *пребывает с Ним как Одна с Одним*”.

Именно в более позднем и менее ортодоксальном сыне святого Доминика, грозном и предприимчивом мыслителе Экхарте, влияние Платина на средневековый разум проявляется лучше всего: через него оно передается Сузо, Таулеру, Рейсбруку и другим мистикам четырнадцатого века. Философия Экхарта до сих пор является одним из наиболее наводящих на размышления толкований Эннеад. Он провел то различие между абсолютным и сверхличностным Божеством и Богом преданности, которое было почти неизбежно для христианского мыслителя, пытающегося найти место в теологии неоплатоническому Божеству.

Божество, говорит он, - это “не-Бог, не-Дух, не-личность, не-образ: совершенно чистое”. Сын, в котором “Отец осознает Себя”, сочетает в себе атрибуты Логоса-Христа с атрибутами Ума. В Нем заключены архетипы всех сотворенных вещей. Таким образом, происходит эманация Божества через Сына в творение. Предназначение души в точности такое, каким его представлял Плотин: она должна вознестись в духовный мир, а через него - к своему истоку, Тому, Кто “впадает обратно на дно бездонного источника, из которого она вытекла”. У Таулера и Сузо, и особенно у великого фламандского созерцателя Рейсбрука, эти идеи — хотя и модифицированные их более низкими спекулятивными способностями и более пылким духом христианской набожности — все еще сильно ощущаются: и поскольку их работы и работы их учеников питали многие последующие поколения созерцателей, через них передавалась мистическая сторона неоплатонической традиции. У Рейсбрука, с его тройственным разделением духовного опыта на “нравственную жизнь, созерцательную жизнь и сверхсущественную жизнь”, и его удивительными и подробными описаниями достижения душой Сущностного Единства, “смерти в Единое через любовь”, видение Плотина полностью воплощено в католической церкви. У Якоба Беме, который через Швенкенфельда и Вайгеля черпал вдохновение из Экхарта и его школы, доктрина трех миров, составляющая основу его космологии, содержит отчетливые воспоминания о платиновской триаде. “Эти трое, ” говорит он, - есть не что иное, как Единый Бог в Его чудесных делах ... и так мы должны понимать тройственное Существо, или три мира друг в друге”. Его концепция мира Света, источника всей духовной красоты и обители “истинной человеческой сущности”, очень близка к Разуму. И все же сама близость, с которой все эти мистики следуют тем частям неоплатонической доктрины, которые им импонируют, позволяет нам измерить расстояние, отделяющее их умы, их тон и темперамент от ума Плотина и его школы. Спокойствие, строгость мышления, акцент на красоте, ясный холодный свет Постижимого Мира ушли. Эти люди видят философию сквозь дымку христианского чувства. Их работа полна страстных усилий; в центре ее - идеи самопожертвования и боли. Их религия окрашена острым христианским сознанием греха и трудностью — с которой никогда не сталкивались прямо — примирить преданность личному искупителю с мистической страстью к Абсолюту. То, что философия Эннеад смогла проникнуть в мир, столь далекий от ее духа, и примириться с мировоззрением, во многих отношениях противоположным мировоззрению ее создателя, является косвенным доказательством подлинности ее притязаний на интерпретацию духовного опыта человека.

ТРИ СРЕДНЕВЕКОВЫХ МИСТИКА

Я

“ЗЕРКАЛО ПРОСТЫХ ДУШ”

Я

“Зеркало простых душ”- редкий труд о духовной жизни, рукописи которого хранятся в Британском музее, Бодлианской библиотеке и одной или двух других публичных библиотеках, — до сих пор практически не привлекал внимания исследователей религиозной литературы. И все

же может оказаться, что он обладает огромной важностью как одно из недостающих звеньев в истории английского мистицизма, поскольку это среднеанглийский перевод, сделанный в конце четырнадцатого века или в начале пятнадцатого, утраченного труда французского мистика тринадцатого века. Следовательно, это показывает, что общепринятый взгляд на французскую средневековую религию как на немистическую требует уточнения; и далее указывает путь, по которому созерцательная традиция западной Европы достигла Англии и повлияла на развитие нашей родной мистической школы.

"Зеркало простых душ" в том виде, в каком мы его сейчас имеем, - это произведение объемом почти в 60 000 слов. Она далека от простоты и касается почти исключительно самых редких и возвышенных аспектов духовного опыта. Ее тема - тема всего мистицизма: приключения души на ее пути к единению с Богом. Это не субъективная книга, подобная *"Мелуму"* Ричарда Ролла или *"Откровениям Джулиана Норвичского"*, а отчет о личном опыте и реальных "беседах на небесах". Скорее, это объективный и дидактический труд по географии, а не по истории путешествий; продвинутый учебник созерцательной жизни. Только по пылкости и точности его описаний, по его странной властности, по его пренебрежению благочестивыми условностями мы можем заключить, что это плод личного опыта, а не просто богословского изучения: хотя его автор явно был опытным богословом, знакомым с трудами св. Августина и Дионисия Ареопагита, которых не избежал полностью ни один мистик Средневековья, и, по-видимому, вместе с мистиками святого Бернарда, Гуго и Ричарда Сен-Викторских и других средневековых авторитетов во внутренней жизни.

Я уже говорил, что *"Зеркало"* в том виде, в каком оно у нас есть, претендует на то, чтобы быть переводом неизвестного французского трактата. Этот перевод, насколько мы можем судить по его языку, вероятно, был сделан в первые годы пятнадцатого века, возможно, в конце четырнадцатого. Таким образом, ее автор жил в конце золотого века английского мистицизма: он был современником Джулиана Норвичского, который все еще жил в 1413 году, и Уолтера Хилтона, умершего в 1395 году. Сам будучи мистиком, он не был раболепствующим переводчиком; скорее, он усердно толковал книгу, которую хотел сделать доступной для своих соотечественников. Наши рукописи начинаются с его пролога: искреннего признания трудностей начинания, его собственной безрассудности в том, что он осмелился коснуться этих "высоких божественных материй", его страха, что книга попадет в неподходящие руки и ее более экстремальные учения будут неправильно поняты. Из этого пролога следует, что наша версия *"Зеркала"* является вторым или исправленным изданием; первое не удалось понять его читателям.

Характер переводчика, раскрытый нам в его прологе, сам по себе интересен. Очевидно, он был созерцателем; и "высокие призрачные чувства", о которых он говорит, являются для него строго практическими объектами высшего желания, хотя он скромно отрицает их наличие. Он предстает перед нами как нежная, скромная, довольно робкая душа: его часто откровенно пугают смелые полеты его "французской книги", которую он изо всех сил старается объяснить в безопасном смысле. Можно было бы судить о нем, судя по тому, как он заглядывает нам в свой разум, скорее как об ученике благочестивой и домашней школы Уолтера Хилтона, чем как о потомке группы продвинутых мистиков, создавших в середине четырнадцатого века *"Облако неведения"*, *"Пистолет частных советов"* и другие глубокие исследования внутренней жизни. Эти книги были написаны под сильным влиянием Дионисия Ареопагита; чья мистическая теология под названием *"Дионисий скрыл Божественное"* была впервые

переведена на английский язык одним из членов школы. Но для переводчика “Зеркала” радикальное применение его автором дионисийских парадоксов безразличия, пассивности и неведения как пути к знанию изобилует “жесткими высказываниями”. Его отношение к ним - благоговейно-тревожное: он опасается их возможного воздействия на разум торопливого читателя. Они кажутся, как он говорит в одном месте, “басней, ошибкой или трудными для понимания”, пока человек не прочтет их несколько раз. Он уверен, что их истинное значение безупречно; но ужасно боится, что они будут неправильно поняты.

Итак, вот пролог, в котором излагается его точка зрения.

“Да начнется и закончится эта работа во славу Троицы! Аминь.

“Эта книга, которая называется *“Зеркало простых душ”*, я, самое недостойное создание и изгой из всех прочих, много лет назад перевел ее с французского на английский по своей похотливой хитрости; в надежде, что милостью Божьей она принесет пользу набожным душам, которые ее прочтут. Это, безусловно, было моим намерением. Но теперь я побужден переработать его по-новому, поскольку мне сообщили, что некоторые его слова были ошибочными. Поэтому, если Богу будет угодно, я провозглашу эти слова более открыто. Ибо, хотя Любовь провозглашает пунктуодной и той же книги, сказано это лишь кратко, и может быть понято иначе, чем подразумевается теми, кто читает это внезапно и больше не обращает внимания. Следовательно, такие слова, которые были бы произнесены дважды, были бы более понятны слушателям: и так, по милости Господа нашего благого Бога, это принесет больше пользы слушающим. Но и в первый раз, и сейчас я очень боюсь это делать. Ибо в книге рассказывается о высоких божественных материях и высоких призрачных чувствах, и сказано в ней хитро и полно мистики, а я - создание поистине несчастное и неспособное выполнять какую-либо подобную работу: бедное и лишенное призрачных плодов, омраченное грехами и неисполнениями, часто окруженное и завернутое в них, что отнимает у меня вкус и ясное зрение; так что у меня мало призрачного понимания и еще меньше чувства божественной любви. Поэтому я могу произнести слова пророка: ‘Мои зубы не будут белыми, чтобы откусить от этого хлеба’. Но Всемогущий Иисус, Бог, Который кормит червя и дает зрение слепым и остроумие невежественным; дай мне благодать остроумия и мудрости во все времена, чтобы мудро управлять собой, всегда следуя Его воле, и пошли мне ясное зрение и истинное понимание, чтобы хорошо выполнять эту работу для Его поклонения и удовольствия: также пользу и умножение благодати призрачным влюбленным, которые расположены и призваны к этому высокому избранию свободы души ”.

Далее он переходит к трудности, которая преследует всех авторов, пишущих о мистицизме; невозможности заставить мистическую истину казаться реальной тем, у кого нет опыта мистической жизни. Было сказано, что только мистики могут писать о мистицизме. Правильнее было бы сказать, что только мистики могут читать о нем.

“О вы, кто прочтет эту книгу! поступайте так, как говорит Давид в Псалтири, *Будьте и увидите*: то есть ‘Вкусите и увидите’. Но почему вы сказали “сначала вкусите”, а не “увидите”? Ибо сначала душа должна вкусить, прежде чем у нее появится понимание и истинное зрение; зрение призрачных проявлений божественной любви. О, какими обнаженными и темными, сухими и неприятными будут речи и писания об этих высоких призрачных чувствах любви Божьей к тем, кто не вкусил ее сладости. Нокогда душа тронута благодатью, благодаря которой она отчасти вкусила сладость этого божественного плода, и начинает переходить вброд, и притягивает к

себе потоки, тогда это так сладко радует душу, что она сильно желает обладать этим все больше и больше и стремится к этому после. И тогда душа радуется слышать и читать обо всем, что относится к этому высокому чувству действия божественной любви, питающей и увеличивающей ее любовь и преданность воле и угождению Того, кого она любит, Бога Христа Иисуса. Таким образом, она вступает на путь просветления и идет по нему, чтобы ее научили призрачному влиянию божественной работы Бога, чтобы там она утонула в сильном потоке и соединилась с Богом через упоительную любовь, благодаря которой она становится единым духом со своим Супругом. Поэтому для тех душ, которые склонны к этим высоким чувствам, Любовь сделала из него эту книгу во исполнение их желания”.

Но даже для тех, кто был посвящен в этот путь просветления, переводчик признает, что многое в *Зеркале* сложно и неясно: “часто он оставляет орех и ядрышко в скорлупе нетронутыми, то есть эта Любовь в этой книге оставляет душам прикосновения его божественных дел, тайно скрытых под темными речами, ибо они должны вкусить более глубокий глоток его любви и напитка; а также дать им более ясное представление о божественном понимании божественной любви и заявить о себе”. Поэтому он добавил свои собственные пояснения к более сложным отрывкам. “Там, где, по моему мнению, больше всего нужно, я напишу больше слов в виде глоссария, следуя моей простой хитрости, как мне кажется, лучше всего. И в этих нескольких местах, которые я добавлю больше, чем нахожу написанными, я начну с первой буквы моего имени М. и закончу этой буквой N., первой в моей фамилии ”.

Он заканчивает мягкой жалобой на несовершенство текста, над которым работал, и признанием, что позволил себе определенную редакторскую вольность. “Французская книга, которую я напишу после, написана зло, и в некоторых местах причина отсутствия слов и слогов кроется в другом. Также при переводе с французского некоторые слова необходимо изменить, иначе получится некрасиво, не в соответствии с предложением. Посему я буду следовать приговору в соответствии с делом, насколько Бог даст мне благодать; всегда подчиняясь исправлениям Святой Церкви, молясь призрачным обитателям и клеркам, чтобы они соизволили исправить то, что я делаю неправильно ”.

Вот и все о М.Н., английском мистике. Пролог автора, который следует далее, рассказывает нам все, что мы знаем об анонимном французском авторе книги. Этот человек был совершенно иного склада характера, чем М.Н., Как заметил один католический ученый о святой Терезе: “Я не верю в иллюзию из-за мерит сна”. Как и Тереза, он верил, что писал под непосредственным божественным вдохновением; факт, который в некоторой степени оправдывает его самодовольство по поводу результата. Это общее утверждение мистиков, у которых подсознательная работа мозга всегда исключительно активна, и чьи сочинения часто демонстрируют автоматический и произвольный характер, кажущийся им работой другого разума. Якоб Беме, мадам Гийон и Блейк - очевидные тому примеры. Автор "*Зеркала*", однако, был озабочен тем, чтобы его притязания на вдохновение были подтверждены. Поэтому он — к большому счастью для нас — разослал свою работу различным “ученым клеркам”, важным лицам в теологическом мире, и записал их одобрительные замечания в прологе, который в его руках становится своего рода средневековым “предварительным уведомлением”. Следует отметить, что его критики разделяют мнение М.Н. о том, что, хотя эта работа полна “призрачной хитрости”, ее опасно отдавать в руки простого человека.

Из этих критиков “Первым был младший монах с громким именем, совершенной жизнью. Люди называли его братом Джоном Кверэйнским.... Он спокойно сказал, что эта книга создана Святым Духом. И хотя все клерки мира слышали это, но если они понимают это, то есть, если у них есть высокие призрачные чувства и такая же работа, они не поймут, что это значит. И он молился о любви Божьей, чтобы это было мудро сохранено и чтобы лишь немногие увидели это. И он сказал так, что это было так высоко, что он сам мог этого не понять. И после него это прочитал монах из Сисетинса [Сито], этот высокий Дэн Франк, певчий аббатства Вилье: и он сказал, что Священное Писание хорошо доказывает, что все, что говорится в этой книге, - правда. А после него это прочел магистр богословия, этот высокочтимый магистр Годфри из Фаунтейнса; и он ничуть не осудил это, не больше, чем тот, другой. Но он сказал так, что он ничего не советовал [так], чтобы немногие увидели это; и по этой причине, потому что они могли бы оставить свою работу и последовать этому призванию, к которому они никогда не придут, и поэтому они могли бы обманывать самих себя, ибо это сделано духом настолько сильным и пронзительным, что таких очень мало или вообще нет.... Для спокойствия слушателей это было доказано, и для вашего спокойствия мы говорим это вам. Ибо это семя должно принести святой плод для тех, кто услышит его и будет достоин ”.

Из трех упомянутых здесь лиц брат Джон и Дэн Франк до сих пор остаются неизвестными, но Годфри из Фонтейна почти наверняка является магистром богословия по имени доктор Венеранд, который был видным сотрудником Парижского университета в конце XIII века. Он был на пике своей славы примерно в 1280-1290 годах и умер около 1306 года. “*Grande lumen studii magister Godefridum de Fontanis*”, - именуется он в письме от 1301 года. Во время великой войны между монахами и мирянами, разделившей Университет в конце XIII века, этот Годфри был одним из самых ярых противников нищенствующих орденов. Он писал против них и атаковал их на Парижском синоде в 1283 году. Таким образом, мы видим, что автор “Зеркала”, поместив свидетельство Годфри рядом со свидетельством брата Джона, добился не только призрачной хитрости, но и наличия друзей в каждом из противоборствующих лагерей.

Однако в этом списке покровителей есть одно очевидное и существенное упущение. Нет названия, которое исходило бы непосредственно от великой школы святого Фомы Аквинского; на тот момент она была высшей в Университете и хранилищем ортодоксальной философии. В *Зеркале*, действительно, мало следов схоластического влияния, которое гораздо больше согласуется с мистической теологией, поддерживаемой святым Бонавентурой и продолжавшейся в течение следующего столетия во францисканских школах: факт, который одновременно объясняет сдержанное одобрение брата Иоанна и отсутствие доминиканского покровительства. В тринадцатом и четырнадцатом веках францисканцы были усердными исследователями и комментаторами Дионисия Ареопагита, и орден, который породил и поддерживал смелые рассуждения Дунса Скотта, вполне мог снисходительно отнестись к самым экстравагантным утверждениям “*Зеркала простых душ*”.

Таким образом, первоначальная версия этой книги, вероятно, была написана в последней четверти XIII века и, несомненно, до 1306 года. Следовательно, его автор был современником Экхарта и Якопоне да Тоди, великих мистических светочей Проповедничества и Младших монахов. Он был не провинциальным отшельником, а человеком, соприкасавшимся с интеллектуальной жизнью своего времени. У него были связи с Парижским университетом, но имена его покровителей доказывают, что он не был ни членом, ни врагом нищенствующих орденов. Вполне вероятно, что он был монахом, возможно, что он был картезианцем; строго

созерцательный орден, известный своими мистическими наклонностями, который породил в позднем Средневековье множество изучавших дионисийские писания и множество работ по созерцанию. Он был широко начитан, и можно было провести множество параллелей между его доктринами и классикой христианского мистицизма. Его утраченная книга - пока что наше единственное свидетельство того, что заумные прозаические трактаты подобного рода уже были написаны на местном наречии; и уже одно это придает ей большой интерес с литературной точки зрения. Насколько нам известно, он был первым французским мистиком, писавшим по-французски; предшественником святого Франциска Сальского, мадам Гийон, Малаваля. Если мы исключим полумистические сочинения Герсона, нам придется подождать до семнадцатого века, чтобы найти ему достойного преемника.

//

Далее мы переходим к манере и содержанию книги. Манера - это драматический диалог: необычная, если не уникальная форма для произведений такого рода. Она состоит из дебатов — часто оживленных — между Любовью, Душой, Разумом и несколькими второстепенными персонажами, главными из которых являются Чистая Вежливость и Благоразумие. Изучающему сразу вспомнится *Роман де ла Роз*, но ему будет трудно подобрать эту форму в рамках аскетической литературы. Дуологи, подобные тем, что содержатся в Третьей книге "Подражания" или в "беседах Сузо с Вечной Мудростью", не редкость, но я не знаю ни одного другого примера сложной мистической доктрины, изложенной устами группы символических персонажей.

Душа, естественно, принадлежит автору. Леди Любовь - его наставница, и все самые прекрасные отрывки даны ей. Роль Разума - вопрошающая. Он резко, хотя и с уважением, проповедует Любовь и представляет неизменную позицию здравого смысла, противостоящую заявлениям мистицизма. Иногда он заходит слишком далеко; Любовь или Душа стремятся поставить его на место. "О, понимание Разума!" - говорит эта душа с нулевым результатом. "Сколько в тебе грубости! Ты снимаешь скорлупу или мякуну и оставляешь зерно. Твое понимание настолько низко, что ты, возможно, не достигнешь такой высоты, какой им подобает, чтобы хорошо понимать Существо, о котором мы говорим". В целом, однако, фигура Разума используется с большим искусством для разъяснения трудных высказываний о Любви. Проницательный ум писателя замечает все возможные возражения против его доктрины, излагает и опровергает их устами своих персонажей. "О Возлюбленная моя, что это ты говоришь?" - раздаётся потрясенный голос Разума всякий раз, когда аргумент становится парадоксальным или заумным. "Разумей," говорит на это Любовь, "я отвечу ради блага тех, ради кого ты обращаешься к нам с этой жалобной просьбой. Разум, - говорит Любовь, - где эти двойные слова, которые ты просишь меня обсудить ... это хороший вопрос, и я, - говорит Любовь, - отвечу тебе на все твои вопросы".

Что же тогда представляет собой доктрина, которую эти обсуждения выдвигают перед нами? Это учение о возможном восхождении души от иллюзии к реальности, от обособленности к единению с Божественным: основное кредо всего мистицизма, изложенное здесь в своей самой крайней форме и доведенное до логического завершения. Она предлагает не схему пути к далеким небесам блаженства и воздаяния, но посвящение в то состояние бытия, в котором мы находим наш рай здесь и сейчас. "Я принял Иисуса как свой рай", - сказал Джулиан из Норвича. Итак, автор "Зеркала": "Рай - это не что иное, как Сам Бог ... почему вор оказался в

Раю сразу после того, как душа покинула его тело?... Он увидел Бога, это и есть Рай; ибо иное не является Раем, кроме как видеть Бога. И это всегда успокаивает ее [душу] в том, что она не обременена собой”. Сверхсущностное и непознаваемое Божество, природа которого лишь частично раскрывается в Пресвятой Троице, является единственной субстанцией реальности и единственным удовлетворением желаний души. “Хотя эта душа обладала всеми знаниями, любовью и выучкой, которые когда-либо были даны или будут даны Божественной Троицей, это не должно было быть ничем в отношении того, что она любит и будет любить ... ибо нет другого Бога, кроме Того, которого никто не может знать, который не может быть познан”. История трансцендентности человека - это история превращения души в то состояние любви, в котором она, как не боится сказать автор, обожествляется; и настолько сливается с Реальностью, из которой она вышла, что она больше не осознает свой собственный отдельный опыт, но является “единым духом со своим Супругом”.

“Я Бог, - говорит Любовь, - ибо Любовь есть Бог, а Бог есть Любовь. И эта душа есть Бог по состоянию любви, а я Бог по божественной природе. И это принадлежит ей по праву любви. Так что эта Драгоценная, любимая мной женщина познается и выводится мной из себя, ибо она обращена ко мне, во мне”.

Автор "*Зеркала*" описывает этот процесс в трех основных главах: Свобода как цель, Воля как действующее лицо и Капитуляция как метод духовного поиска.

В концепции Свободы как высшей цели духовной жизни мы имеем то, что, возможно, является самой оригинальной чертой его творчества, хотя эта концепция, конечно, подразумевается в Новом Завете. В то время как большинство созерцателей делают акцент на радостном служении любви и используют символы брака, чтобы выразить добровольное подчинение души ее Божественному Жениху, ключом к этой книге является идея духовной свободы; и эта свобода заключается в освобождении воли человека от ограниченных желаний, чтобы он мог воссоединиться и затеряться в Воле Бесконечного. В первой главе говорится, что нам предстоит узнать кое—что о “чистой любви, о благородной любви и о высокой любви *свободной* души; и о том, как Святой Дух управляет Своим кораблем”. С нашим “внутренним тонким пониманием” — той духовной интуицией, которая является инструментом всякого реального знания, - мы должны следить за ее продвижением от рабства желаний к точке, на которой, очищенная от своеволия, усовершенствованная в кротости и любви, “сведенная на нет и униженная”, она достигает “Седьмого уровня Благодати” и участвует в жизни. совершенная свобода Чистого Бытия, при которой “душа обретает полноту восприятия благодаря божественному плоду в мирной жизни”. “Нежелание” - это секрет освобождения и господь нашей истинной жизни. “И это нежелание сеет в душах Божественное Семя, исполненное божественной воли Бога. Это семя никогда не может иссякнуть, но немногие души располагают их принять это семя”. Хотя это освобождение достигается только полным отказом от всех личных желаний и достижений, все же на протяжении всей книги доминирующей нотой является радостное освобождение, полет, восторженный взлет. Когда мы читаем, нам кажется, что с каждой страницы мы слышим “гром новых крыльев”. Свободная душа “шестикрыла, как серафимы”. Она - “орел, который летает высоко: так прямо высоко и все же еще выше, чем любая другая птица; ибо ее оперение покрыто прекрасной любовью, и она больше других созерцает красоту солнца, его лучи и яркость”. Госпожа Природа, ” говорит она, “ я прощаюсь с тобой: Любовь рядом со мной, она освобождает меня от него вопреки всему без страха. Тогда, - говорит Любовь, - она ничего не боится в скорби и не скупится на утешение”.

Автору ясно, что только определенные люди способны на эту полную свободу в любви: и именно к ним — прирожденным мистикам, людям с гением восприятия реальности — обращена его книга. Они “из того рода, который является народом царственным”, “непременно призваны Божественной благодатью”, и именно на их духовной интуиции, на их трансцендентном знании “основана вся Святая Церковь”; подозрительное утверждение в глазах ортодоксального богословия. Они обладают или способны обладать непередаваемым даром духовного видения.

“Этот дар дается, - говорит Любовь, “ иногда в определенный момент времени. У кого это есть, храните это: ибо это самый совершенный дар, который Бог дает творению”. Полученное в результате восприятие реальности настолько отделено от человеческой мудрости, что никто ничему не может научить просветленную душу. “А теперь, ради Бога, - говорит Разум, - Леди Любовь, скажи, что это значит? Это означает, ” говорит Любовь, - что эта душа обладает таким великим знанием, что, хотя бы у нее было все знание обо всех созданиях, которые когда-либо были, есть или будут, она не считала бы это никаким по отношению к тому, кого она любит ”. Тем не менее, верная неоплатоническим принципам, она осознает, что ее высшие восприятия - ничто, а ее “правильные великие и возвышенные слова” - всего лишь “болтовня” или пустая болтовня по сравнению с невыразимой реальностью. Она “знает все и ничего” и довольна, что так и должно быть. “Он единственный - мой Бог, о котором никто не может сказать ни слова, и все обитатели Рая не достигают и не понимают ни одной единственной точки, несмотря на все знания, которые они имеют о Нем”.

Но хотя Трансцендентный Бог непознаваем, свободная душа, в странном противоречии с современным аскетизмом, обнаруживает, что Он повсюду имманентен миру. “И за то, что Он есть все во всем, эта душа, - говорит Любовь, - находит Его превыше всего. Так что для этой души все желанно, ибо она ничего не находит, кроме как находит Бога”. Итак, майстер Экхарт: “Для него все создания чисты для наслаждения; ибо он наслаждается всеми созданиями в Боге и Богом во всех созданиях”.

Предварительная дисциплина мистика, трудное приобретение того “самого милосердия”, которое является “совершенством добродетелей” и “всегда пребывает в очах Божьих” ... “повиновение ничему, что создано, кроме любви” - на этом автор “Зеркала” мало останавливается; он писал не для новичков в созерцательной жизни, а для зрелой души, любовь которой сделала его свободным, и которая поэтому не нуждается “ни в мессах, ни в проповедях, ни в посте, ни в молитвах, и дает природе все, что просит, без угрызений совести” — практическое применение слова Св. Опасное изречение Августина: “Люби и делай то, что тебе нравится”. М.Н., однако, вставляет благоразумное напоминание о том, что “этим путем и резким ограничением души должны идти, иначе они придут к этим божественным обычаям”.

Собственные инструкции автора действительно сводятся к одному пункту: полному и исполненному любви подчинению индивидуальной воли Изначальной Воле—непривязанности, или, как он называет это, “обнулению” души. Это тот “мир милосердия в жизни, сведенной к нулю”, который составляет высшую жизнь любви; в отличие от активной жизни добродетели, борющейся за сохранение нерушимым своего отношения милосердия к Богу и человеку. В нем душа пребывает, как и Серафимы, в божественной атмосфере и имеет прямой доступ к источникам своей жизни. “Таково истинное существо Серафимов: ничто не является посредником между их любовью и Божественной Любовью; они всегда получают ее вести без каких-либо средств. Такова и эта душа, которая не ищет божественной науки среди властителей

мира, но внутренне презирает мир и саму себя. Ах, Боже! какая огромная разница между подарком, сделанным посредством Любимого Любящему, и подарком, сделанным без посредства Любимого Любимому. Эта книга говорит о утешении этой души. Там говорится, что у нее шесть крыльев, как и у Серафимов. Двумя она закрывает лицо нашего Господа: иными словами, чем больше эта душа знает о Божественной Благости, тем больше она знает, что она не знает и пылинки в отношении Его Благости, которая постигается только Им Самим. И двумя она покрывает Его ноги: это означает, что чем больше эта душа знает о страданиях, которые Иисус Христос претерпел за нас, тем более совершенно она знает, что она ничего не знает, как и о том, что Он пострадал за нас, о чем известно только Ему. И с двумя она летает, и поэтому пребывает в стоянии и сидении: это означает, что все, чего она жаждет, любит и ценит, - это Божественная Доброта. Это крылья, на которых она летает и, таким образом, пребывает в стоянии, ибо она всегда пред очами Бога; и в сидении, ибо она всегда пребывает в Божественной Воле. Чего должна бояться эта душа, хотя бы она и была в этом мире? Если бы мир, плоть и наш Враг Дьявол, а также четыре стихии, птицы небесные и звери полевые, мучили ее, презирали и пожирали, если бы это было возможно, что бы она потеряла, если бы Бог пребывал с ней? О, разве он не Всемогущ? Да, без сомнения: Он - вся мощь, вся мудрость и вся доброта, наш Отец, Брат и наш истинный Друг”.

“Эта душа, - говорит Любовь, - не может больше говорить о Боге; ибо она равнодушна ко всем внешним желаниям и ко всем привязанностям духа. Так что то, что делает эта душа, она делает по доброму обычаю и по заповеди Святой Церкви, без всякого желания: ибо мертва воля, давшая ей желание.... Кто бы ни спрашивал эти свободные души, уверенные и умиротворенные, хотели ли бы они оказаться в чистилище, они говорят "нет". Если бы они при жизни были удостоверены в своем спасении, они говорят "нет". Эх, что бы они сделали? У них нет никакой воли, это для того, чтобы хотеть; и если бы они захотели, они должны были бы снизойти от Любви, ибо именно Он обладает их волей.... Таким образом, душа отходит от своей воли, и воля отходит от этой души, поэтому она снова вкладывает ее, отдает и отдает Богу там, где это было сначала”. Такая доктрина легко скатывается к полной пассивности или “святому безразличию”, которое было идеалом квиетистов семнадцатого века: и в *Зеркале*, безусловно, есть отрывки, которые, если брать их отдельно, изобличили бы их автора в пристрастии к этой ереси. “Я подтверждаю тебе, что эти души, которыми руководит прекрасная любовь, испытывают такой же стыд, как и поклонение, и поклонение как стыд; и бедность как богатство, и богатство как бедность; и муки Бога и Его созданий как утешение Бога и Его созданий; и быть ненавидимыми так же, как любимыми, и любимыми так же, как ненавидимыми; и ад как рай, а рай как ад ... свободная душа не имеет воли к воле или нежеланию, но только к тому, чтобы исполнять волю Бога и с миром переносить Его божественное повеление”.

Тем не менее, другие отрывки проясняют, что целью является активная капитуляция, а не простая пассивность, и что “сведение на нет” себя внутри Всего - это жертва любви, совместимая с достижением наивысшего счастья. “У Истинной любви есть только одно намерение; и это состоит в том, чтобы она всегда могла любить по-настоящему, ибо в любви своего Возлюбленного она не сомневается, что Он делает то, что в его силах. И она следует этому: она делает то, что должна делать. И она не желает ничего, кроме одного; и это то, чтобы Воля Божья всегда исполнялась в ней.... Эта душа, ” говорит Любовь, “ плавает в море радости, то есть в море наслаждений, струящихся божественных влияний. Она не испытывает радости, ибо она сама и есть радость. Она плавает и купается в радости, потому что живет в радости, не испытывая никакой радости. Такова радость в ней, что она сама есть радость, в силу радости,

которая слила ее с Ним. И так воля Любимого и воля этой души сливаются воедино, как огонь и пламя”.

Учение автора, по-видимому, состоит в том, что до тех пор, пока воля сознательно активна и полна желаний - какими бы хорошими ни были ее действия или желания, — ее обладатель не может освободиться от иллюзий и тревог личной жизни. Что ему нужно, если бы он только знал это, так это воссоединение с той обычной жизнью, из которой он вышел, к которой его постоянно влечет любовь. Здесь его отдельная воля обретает свой смысл и не уничтожается, а поглощается. “Понимание, дающее свет, показывает душе то, что она любит. И душа, которая получает благодаря свету понимания ночлег и вязание в согласии союза в обильной любви, видит Существо, где оно занимает свое место; с радостью принимает свет знания, который приносит ей весть о любви. И тогда она стала бы такой, что у нее были бы только одна воля и любовь; и это единственная воля Того, кого она любит”.

Отрешенная душа, которая таким образом “сведена к нулю в Боге”, наслаждается свободой от стресса, невосприимчивостью к разочарованиям, невероятной для тех, кто все еще живет индивидуальной жизнью. “Теперь должен ли я сказать тебе, кто они, сидящие на горе над ветром и дождем? Это те, у кого на земле нет ни стыда, ни поклонения, ни страха перед тем, что случается”. Более того, она преодолела тот моральный конфликт, который возникает из-за разлада между совестью и желаниями и является сущностным признаком активной жизни; ибо внутри нее есть “Повелитель Добродетелей, называемый Божественной Любовью, который объединяет ее со всеми ними и с Ним”. Таким образом, она может сказать: “Добродетели, я прощаюсь с вами навсегда. Теперь мое сердце будет более свободным и умиротворенным, чем раньше. Воистину, я прекрасно понимаю, что твоя служба слишком тяжела. Когда-то я доверял тебе свое сердце без всяких разногласий: ты хорошо это знаешь. Я был во всем тебе послушен. О, тогда я был твоим слугой, но теперь я освобожден из твоего рабства”.

М.Н. быстро смягчает это опасное заявление: “Я взволнован тем, что хочу сказать больше по этому вопросу ... когда душа стремится к совершенству, она усердно трудится день и ночь, чтобы обрести добродетели по совету разума, и борется с пороками в каждом пункте, в каждом слове и поступке ... таким образом, добродетели становятся любовницами, и каждая добродетель заставляет ее воевать с противоположностью.... Но человек может так долго грызть горькую кору ореха, что в конце концов доберется до сладкого зернышка. Именно так, призрачно понять, обстоит дело с этими душами, которые пришли к умиротворению. Они так долго боролись с пороками и творили добродетели, что пришли к ядру ореха, то есть к любви к Богу, которая есть сладость. И когда душа глубоко вкушает эту любовь... тогда она госпожа над добродетелями, ибо все они заключены в ней самой ... и тогда эта душа прощается с добродетелями, как с рабством и мучительными родами ... и теперь она леди и повелительница, а они - подданные”.

Выражаясь техническим языком мистицизма, она перешла от активной жизни к созерцательной, что является решающей фазой в эволюции трансцендентального сознания человека. Эта эволюция описана для нас с большой психологической точностью в *Зеркале*, согласно традиционной формуле “Состояний” восхождения души. Поскольку лишь немногие мистики избежали мании значительных чисел, неудивительно обнаружить семь ступеней на этой “крутой лестнице любви”. “Я призван,” говорит эта душа, “к прикосновениям Любви, что-то сказать о Семи Состояниях, которые мы называем существами: ибо так оно и есть. И это

ступени, по которым человек поднимается из долины на вершину горы, которая находится так далеко друг от друга, что видит только Бога”.

“Первое состояние состоит в том, что душа коснулась Бога благодатью и освободилась от греха, а что касается ее силы, то в намерении соблюдать заповеди Божьи”. Это, конечно, равносильно обращению или перемене сердца, с которой начинается духовная жизнь.

“Второе заключается в том, что душа придерживается того, что Бог советует Своим особым возлюбленным, передавая то, что он повелевает. И он плохой любовник, если не позволяет ему выполнять все, что, по его мнению, могло бы наилучшим образом понравиться его Возлюбленной.

Третье заключается в том, что душа питает привязанность к совершенным делам, благодаря которой ее дух созревает для желаний: принимая любовь к этим делам, она умножает ее в себе. И что значит тонкость ее мысли, но заставляет понять ее скромную привязанность, что она не может предложить своему Любимому то, что могло бы ее утешить, кроме того, что любит Он: ибо другой дар в любви не ценится.

Четвертое - это то, что возвышенность любви влечет душу к наслаждению мысли посредством медитации, и она отказывается от всех внешних трудов и послушания другим благодаря возвышенности любви в созерцании. Тогда душа опасна, благородна и восхитительна: в ней она может не выносить ничего, кроме прикосновений чистого восторга любви, в котором она необычайно радостна. Что за чудо, если эта душа будет поддержана и обновлена таким милостивым образом? Любовь полностью опьяняет ее, что заставляет ее уделять внимание только Ему”. Эти четыре стадии привели "я" к полной практике созерцательной жизни и подготовили путь для той второй великой фазы в достижении реальности, которая заключается в отказе от отдельной воли.

“Пятое заключается в том, что душа видит, что такое Бог, и Его Благость, посредством Божественного Света. Она видит Волю, посредством распространяющегося озарения Божественного Света, свет которого дает ей волю снова вложить в Бога эту волю; которую она не может исполнить без этого света, которая не может принести ей пользы, если она не отступит от своей собственной воли. Таким образом, душа отходит от своей воли, и воля отходит от этой души, поэтому она снова вкладывает ее, отдает и отдает в Боге, где это было сначала.

“Теперь эта душа, утратившая любовь, превратилась в ничто, без которого она, возможно, не вся была бы такой. Это падение настолько совершенное, если оно правильное, что душа не может подняться из этой глубины, да ей и не следует этого делать. Она должна пребывать внутри. И тогда покидает душу гордость и игра, ибо ожесточился дух, который не позволяет ей больше ни играть, ни веселиться; ибо покинул ее дух, который часто делал ее любящей в возвышенности созерцания, а в четвертом сословии свирепой и опасной”. Здесь дух мистика испытывает ту ужасную и характерную реакцию от возвышенных радостей созерцания, которую иногда называют “мистической смертью” или “темной ночью души”, и разрушает в ней последние корни самости. На этой стадии она завершает отказ от Себя, или “самоуничтожение”, которое посвящает ее в то, что немецкие мистики называли “Высшей Школой Святого Духа”. Оттуда она переходит к Шестому Состоянию - единению с Божественной жизнью, в той мере, в какой это может быть достигнуто теми, кто все еще находится во плоти.

Седьмое - это то неопишное состояние "славы" или сверхсущностной жизни, которое составляет блаженное видение Святых, известное только тем, кто "влюбился в это существо".

Шестое состоит в том, что душа не видит ни своего ничтожества по глубине кротости, ни Бога по великой щедрости. Но Бог видит в ней Его Божественное Величие, которое озарило ее Им. Так что она видит, что нет никого, кроме Самого Бога. И тогда душа в Шестом Состоянии всего сущего становится свободной, чистой и просветленной. Не прославленной, ибо прославление находится в Седьмом Состоянии, которое мы будем иметь в славе, о которой никто не может говорить. Но, чистая и просветленная, она не видит ни Бога, ни себя; но Бог видит в Нем то, в ней, для нее, без нее, что показывает ей, что нет никого, кроме Него. Нет, она знает только Его, и она не любит только Его, и она не восхваляет только Его, ибо есть только Он. И Седьмой хранит Его в Себе, чтобы даровать нам вечную славу. Если мы не осознаем этого сейчас, мы осознаем это, когда тело покинет наша душа".

II

БЛАЖЕННАЯ АНДЖЕЛА ИЗ ФОЛИНЬО

Любопытно, что в условиях современного возрождения интереса к францисканскому движению жизни и творчеству Анджелы Фолиньо уделялось мало внимания. И все же, за исключением только святой Бонавентуры, эта женщина, вероятно, оказала более длительное, более далеко идущее влияние, чем любая другая францисканка столетия, последовавшего за смертью Основателя. Говоря это, я не забываю о притязаниях таких великих францисканцев, как Иоанн Пармский или Якопоне да Тоди, а также Святой Клары, Основательницы Второго ордена. Но влияние Иоанна Пармского было сравнительно недолгим, а влияние превосходной поэзии Якопоне, хотя и было велико в Италии, не выходило за ее пределы. Его экстаз нельзя было перевести на другие языки. Что касается святой Клары, у которой впервые проявился женский аспект францисканского идеала, то ее призванием было основание созерцательного ордена, который должен был поддерживать своими небесными соответствиями активную миссионерскую жизнь францисканских монахов. Дело Второго порядка - это основное женское дело, заключающееся в поддержании огня любви в очаге. Следовательно, его влияние было и остается почти полностью ограниченным рамками духовной семьи. Там скрыты и всегда должны быть скрыты от внешнего мира глубочайшие источники францисканского мистицизма.

Но призвание Анджелы Фолиньо было, в некотором смысле, более основательным францисканским, чем это, более общечеловеческим, более завершенным. Как и у святой Екатерины Генуэзской, мистика, на которую она в некоторых отношениях похожа, это было двоякое призвание: к вечному и временному, к божественному и человеческому. Она была великим созерцателем, но она также была чрезвычайно успешным учителем тайн духовной жизни: одним из великих художников-посредников между бесконечным и человеческим разумом.

Мы ничего не знаем о мистическом опыте святой Клары. Мы знаем об Анджеле все, что она была в состоянии выразить; и она очень старалась, хотя из-за недостатка языка, по ее признанию, часто терпела неудачу. Эта страстная, ущербная, очень человеческая женщина, пришедшая на Мистический Путь из беспорядочной жизни, которой мешал природный эгоизм, который она, правда, трансмутировала, но, возможно, так и не убила по-настоящему, заслужила великий

титул “Госпожи богословов”. Она проникла в тот мир реальностей, который диаграммы теологии, подобно храму, построенному руками, предвещают на земле. Ее книга видений и откровений, которую сейчас так мало читают, оказала глубокое влияние на религиозную жизнь Европы. В шестнадцатом и семнадцатом веках мы часто натываемся на его следы в Англии и Франции, а также в самой Италии; ибо в тот период это было одно из наиболее широко распространенных религиозных произведений. Это оказало большое влияние на святого Франциска Сальского, а также на французских квиетистов. На нее ссылаются как на авторитетный источник мадам Гийон, Пуаре и Малаваль; а через великого английского бенедиктинца Августина Бейкера и его ученицу Гертруду Мор она оставила свой след в английском католическом мистицизме семнадцатого века.

Эта книга - практически наш единственный заслуживающий доверия источник сведений о внутренней и внешней жизни Анджелы. Оно было написано на латыни под ее диктовку ее францисканским духовником фра Арнальдо; где-то после 1294 года, поскольку оно датирует прошлое событие понтификатом Целестина V. Она была напечатана только в шестнадцатом веке, когда появился сначала итальянский перевод, а затем латинский текст. Обе вскоре стали популярными; перевод, являющийся одной из первых итальянских книг посвящения, появился на вульгарном языке. Она разделена на три части, которые должны быть прочитаны во взаимосвязи друг с другом. Сначала у нас есть история обращения Анджелы, ее раскаяния и медленного, трудного обучения мистическим путям: подробный психологический документ, представляющий большой интерес. Во-вторых, мы собрали воедино все видения и откровения, которые она получила таким образом. К сожалению, фра Арнальдо счел нужным расположить их в соответствии с тематикой, а не в том порядке, в котором они изучались; тем самым усиливая их назидательный характер в ущерб их научной ценности. Последним идет “евангелическое учение блаженной Ангелы”; трактат, в основном состоящий из писем, адресованных ее ученикам, но, как и труды святой Терезы, полный просветляющих автобиографических штрихов.

Итак, в одном томе мы имеем три аспекта человеческой жизни, рассматриваемые в рамках одной личности: биографические факты, божественное видение и упорядоченные выводы, сделанные на основе этих фактов и этого видения, для наставления других людей. Все они ценны для нас при изучении ее личности, ибо мы никогда не поймем ее как мистика, если сначала не попытаемся понять ее как человеческое существо.

Сначала о ее внешней жизни. Анджела родилась в процветающей умбрийской семье в 1248 году, через двадцать два года после смерти святого Франциска, за семнадцать лет до рождения Данте. Она была на год моложе святой Маргариты Кортонской, другой великой францисканской кающейся и созерцательной. Ее жизнь, охватывающая вторую половину XIII века, была примерно современницей жизни Якопоне да Тоди, который был на двадцать лет старше ее; и с теми “духовными” монахами, такими как Конрад из Оффиды и Иоанн из Ла-Верны, память о которых увековечена в “Маленьких цветах”. Тот период в Италии был периодом контрастирования мирской роскоши и духовного энтузиазма, и история жизни Анджелы, по-видимому, включала в себя опыт обеих крайностей. Она вышла замуж очень молодой и родила детей, но вела вполне мирскую, если не по-настоящему аморальную жизнь: изображала перед обществом прекрасную христианку, но на самом деле отказывала себе в нескольких поблажках. Из списка грехов, в которых она впоследствии обвинила себя, мы узнаем, что эти “немощи и болезни” включали умывание лица, завивку, заплетение кос, мытье, расчесывание и умощение

волос, ношение “ненужной тщеславной и любопытной одежды” и шнурованных туфель, украшенных обрезанной кожей. Она также подверглась риску попасть в ад, “напрасно бегая, танцуя и разгуливая ради удовольствия” и даже наслаждаясь ароматом цветов: преступление, которое святой Франциск вряд ли осудил бы. Помня чрезвычайно аскетичный тон францисканского покаяния и пуританские идеалы духовных фанатиков, нам не нужно воспринимать эти признания слишком серьезно или истолковывать в худшем смысле “объятия, прикосновения и другие дурные поступки”, о которых она сожалеет. Тем не менее, невозрожденная Анджела в раннем женском возрасте была не из тех людей, из которых можно было бы сделать святых. Она совершенно ясно дает нам понять, что была тщеславной, самовлюбленной и лицемерной маленькой эгоисткой, “раскрашенной в фальшивые цвета, лицемеркой внутри и снаружи”. Вероятно, как и многие женщины мира, номинальная представительница Высшего общества, она любила производить благочестивое впечатление, но еще больше любила комфорт. “Я старательно делала вид, что бедна, но велела постелить много простыней и покрывал там, где я спала, и убрать утром, чтобы никто их не увидел”. В ней тоже было оскорбительное ханжество. “Всю свою жизнь, - откровенно говорит она, - я изучала, как мне обрести славу святости”.

Мы не знаем ни даты обращения Анджелы, ни обстоятельств, которые привели к этому; за исключением того, что это произошло под влиянием францисканцев, которое, конечно, было первостепенным в этой части Умбрии в ее время. Похоже, это приняло форму постепенного пробуждения совести к осознанию греховности и лицемерия ее жизни. В своем душевном смятении она помолилась святому Франциску, и он явился ей во сне, самое раннее из ее духовидческих переживаний; духовник, к которому она тогда обратилась за советом, был младшим братом, и после смерти своего мужа она приняла простое одеяние, которое носили более ревностные терциарии, и оставалась верной Ордену до самой своей смерти. Зафиксированных дат в ее жизни немного, и они сбивают с толку. В ее собственной книге указаны только две: дата ее окончательного очищения и дата ее смерти. Однако из этого и других источников мы узнаем, что после своего овдовения она сначала жила с одной компаньонкой в большом уединении; но примерно к 1290 году основала небольшое сестричество в Фолиньо. Его члены, которые соблюдали францисканскую бедность во всей ее строгости, приняли правило Третьего ордена и три религиозных обета, но они не были затворниками. Они посвятили себя уходу за больными и другим благотворительным делам.

В этой общине Анджела провела остаток своей жизни; постепенно она стала известна как учитель “Серафической мудрости” среди тех духовных францисканцев, которые боролись за сохранение идеалов святого Франциска. По-видимому, она была центром группы францисканских третиариев обоего пола, для которых она была одновременно другом и пророчицей, подобно святой Екатерине Сиенской в следующем столетии. Несколько ее писем к этим своим “сыновьям” включены в ее книгу “Евангельское учение”. Один из них, беспокойный и пылкий монах Убертино да Казале, был обязан ей своим истинным посвящением в духовную жизнь, и его рассказ о впечатлении, которое она произвела на него, помогает нам понять природу ее влияния. Он приехал к ней из Парижа в 1298 году, когда ему было двадцать пять лет; успешный проповедник, но уже осознающий внутренний призыв к более совершенной жизни. “Она восстановила,” говорит он, - в тысячу раз все те духовные дары, которые я утратил из-за своих собственных грехов; так что с того времени я уже не тот человек, каким был раньше. Когда я ощутил великолепие ее лучезарной добродетели, она полностью изменила облик моего разума и так изгнала слабость и вялость из моей души и тела и исцелила мой разум, который

был раздираем рассеянностью, что никто, знавший меня раньше, не мог усомниться в том, что Дух Христа был вновь рожден во мне через нее”. Это почти единственное наше представление об Анджеле, какой ее видели современники, но оно указывает на то положение, которое она заняла среди более набожных францисканцев *зеланти*.

Она умерла в окружении своих духовных чад в октаву праздника Святых Невинных 1309 года в возрасте шестидесяти одного года и была похоронена в церкви францисканцев в Фолиньо, где ее тело покоится до сих пор. Должность в ее честь была утверждена Григорием XIV в 1701 году, и ее праздник отмечается во всем францисканском ордене 30 марта.

Вот и вся скучная внешняя история. Большой интерес представляют наши знания о ее внутренней жизни; о реальной жизни мистиков и созерцателей. История этой внутренней жизни убеждает нас, что Анджела была сделана из того материала, из которого делаются великие мистики; хотя совсем не из того материала, из которого, как ожидают многие любители мистицизма, они будут сделаны. Прежде всего, она обладала ярко выраженным романтическим темпераментом; подобно святому Франциску, Сузо, святому Игнатию, Мехтильде, святой Терезе, ее спутникам на пути души. Подобно им, она также обладала врожденной простотой и пылкостью, характером одновременно детским и героическим; той реакцией “все или ничего”, силой полной самоотдачи делу, которое отличает героя, будь то человек действия, художник или святой. Действительно, героизм с полным основанием можно приписать благополучной и потакающей своим желаниям замужней женщине, которая оставляет все ради одинокого путешествия на Синай, сколько бы падений ей ни пришлось пережить по дороге. С этим мужеством она сочетала чрезвычайную восприимчивость к впечатлениям, огромную силу выдержки, сильную волю - все потенциальные возможности великой грешницы или великой святой. Кроме того, она, очевидно, обладала тем своеобразным, неустойчивым психическим складом, который мистик разделяет с другими типами гениев и который в своем полном развитии наблюдается у двух величайших итальянских святых, Франциска Ассизского и Екатерины Сиенской. Она пережила все обычные эпизоды полного мистического развития: фазы покаяния и самодисциплины, просветления и отречения и, наконец, то экстатическое единение с Божественной Природой, которое является целью Пути. Ее мистицизм был глубоко окрашен францисканской атмосферой, в которой он воспитывался; он демонстрировал очень эмоциональный и полный энтузиазма характер, склонность к эксцентричным покаяниям, сосредоточенность на Кресте и Страстях Христовых, которые можно найти у ее современницы Якопоне да Тоди, и которые типичны для францисканских мистиков в их лучших проявлениях. Действительно, многочисленные параллели между Анджелой и Якопоне наводят нас на мысль, что излюбленными предметами их размышлений были те, что были в моде в “Духовных” кругах того времени; и что в их работах мы имеем сохранившиеся образцы полноценной школы мистицизма, которая обучала, как говорит Убертино да Казале, Чечилии Флорентийской, “всему искусству высшего созерцания”.

“Пока я шла путем покаяния, - сказала блаженная Анджела, - я сделала восемнадцать духовных шагов, прежде чем *осознала* несовершенство своей жизни”. Это первое предложение книги об *обращении и покаянии*, в котором подробно анализируются изменения, через которые она прошла на своем пути к полному самопознанию и самонастройке. Эти “восемнадцать шагов” растянулись на многие годы. Когда они начались, Анджела жила роскошно, как замужняя женщина, в доме своего мужа. Когда они закончились, она была бедной вдовой, давшей обет религиозной жизни; лишенной всего лишнего, всего, что могло бы опутать ее паутиной

внешности, способной к созерцанию, сопровождаемой видениями, почитаемой как учитель и экстатичка, центр группы учеников. Ее внутренняя жизнь в эти годы восхождения, трудного роста, кажется, была жизнью ожесточенной и почти непрерывной борьбы. Даже после того, как были пройдены предварительные этапы покаяния и ее провидческие способности развились, новые духовные идеалы требовали от нее все более трудных отречений. Читая замечательные мемуары о годах ее раскаяния, мы видим ее постоянно мечущейся между обожанием и раскаянием; сначала один, а затем и другой элемент ее сложной личности взяли верх. В своем долгом и медленном восхождении к звездам она попеременно испытывала солнечный свет и тень.

Из суматохи, окружавшей трудное изменение характера Анджелы, возникли два великих принципа, вокруг которых должны были строиться ее последующая жизнь и преподавание. Первой была бедность, второй - самопознание. Естественно, ее инстинкт бедности был бы усилен ее францисканским окружением; но это инстинкт, скрытый в мистическом темпераменте и не свойственный ассизскому бедняку. Мистики знают, что собственность рассеивает энергию, необходимую им для других, более реальных вещей; что они должны отказаться от владения, от глагола “иметь”, если они хотят достичь свободы, к которой стремятся, и от всей полноты глагола “быть”. Так Якопоне в своей великой оде выразил универсальный духовный закон:

“Povertate è nulla avere
e nulla cosa poi volere;
ed omne cosa possedere
en spirito de libertate.”

Анджеле стоило многих усилий, прежде чем она полностью приняла эту истину и действовала в соответствии с ней, достигнув того, что она называет “свободой от бедности”. Самопознание, то трудное условие перевоспитания души, которое Ричард Сен-Викторский, а затем святая Екатерина Сиенская сделали отправной точкой всего мистицизма, она с самого начала признала истинной целью, к достижению которой должны стремиться ее суровые покаяния и долгие размышления.

Таким образом, восемнадцать "шагов" с необычайной честностью демонстрируют ее постепенный прогресс в этих двух искусствах самопознания и отречения. На первом этапе, как мы видели, что—то — мы не знаем, что именно - заставило ее обратить внимание на реальность и ужаснуло видением ее собственной обнаженной реальности, лишенной ее приятных покровов и самообмана. Ее первой реакцией на это видение было избегание. Ей было стыдно посмотреть в лицо своим грехам или признаться в них. Но после молитвы святому Франциску сон — форма, в которой ее подсознание чаще всего контролировало ее, — побудил ее найти монаха-францисканца и исповедаться во всех своих грехах. Она преданно исполняла его епитимью и все больше раскаивалась в своих проступках: чувство Божественного Милосердия касалось ее и вызывало все более смиренную и покаянную скорбь. К восьмому шагу это

раскаяние превратилось в любовь, страсть к совершенству восторжествовала над ненавистью к несовершенству. Это созерцание Креста, которое было особенно дорого францисканцам и является темой одного из самых великолепных стихотворений Якопоне, привело ее ко все более глубокому пониманию тайны искупления болью. Теперь Андже́ла определенно была привержена мистическому пути. “При виде Креста,” говорит она, - я загорелась огнем любви и раскаяния, так что, стоя перед этим Крестом, я отеклась от всего и предложила себя Ему ... и вышеупомянутый огонь принудил меня, и у меня не было сил сопротивляться”. Особая форма, которую приняло ее отречение — обет целомудрия в поступках и мыслях, — наводит на мысль о направлении, в котором лежали ее главные искушения; и этот вывод становится более вероятным благодаря эмоциональному качеству ее визионерского опыта, в котором находили облегчение подавленные порывы ее темперамента.

На девятой ступени этот инстинкт отречения достиг более полного выражения. “Просвещенная и проинструктированная” — несомненно, кем-то из членов духовной группы — она узнала, что ничто иное, как полное принесение в жертву друзей, родных, имущества, самой себя, не послужит ей, если она захочет идти по Пути Святого Креста. Но в ее принятии этой горькой правды мы все еще видим что-то от тщеславия, самомнения и узкого эгоизма прежней Андже́лы. Это единственный отрывок из всех ее сочинений, который всем известен и по которому ее обычно судят самым несправедливым образом.

“Я избрал идти по тернистому пути, который является путем скорби. Поэтому я начал откладывать в сторону прекрасную одежду и украшения, которые у меня были, и самую изысканную пищу, а также покрывало на голове. Но пока что делать все это было тяжело, и мне было стыдно, потому что я не испытывала особой любви к Богу и жила со своим мужем. Так что мне было горько, когда в мой адрес говорили или делали что-нибудь оскорбительное, но я переносил это так терпеливо, как только мог. В то время, и по воле Божьей, умерла моя мать, которая была большим препятствием для меня в следовании путем Божьим; мой муж умер точно так же; и за короткое время умерли все мои дети. И поскольку я начал следовать вышеупомянутым путем и молился Богу избавить меня от них, я получил большое утешение в связи с их смертью, хотя и испытывал некоторую печаль; а потому, поскольку Бог явил мне эту благодать, я вообразил, что мое сердце было в сердце Бога, а Его воля и Его сердце - в моем сердце”.

Для многих этот неудачный абзац перевешивает всю последующую жизнь и достижения Андже́лы. Я не отрицаю, что сам по себе он кажется памятником духовного эгоизма. Но мы должны помнить, что она олицетворяет не Андже́лу - мирного мистика, а Андже́лу - встревоженную и раскаивающуюся грешницу в самый трудный момент своей карьеры. Эмоциональный центр ее жизни сместился. Неумолимый внутренний голос теперь призывал ее к полной концентрации на Боге, и она знала, что путь покаяния и отречения - ее единственная надежда. И все же, живя в совершенно диссонирующей, совершенно недуховной среде, окруженная со всех сторон обычным существованием и несимпатичным окружением, этот путь казался невозможным во всей его полноте; ибо она не была одной из тех, кто способен согласовать требования обоих миров. Более того, эти слова были написаны человеком, давно пережившим человеческую скорбь, которую, как она говорит здесь и в другом месте, она испытывала в связи с этими накопившимися тяжелыми утратами. Теперь, оглядываясь назад и видя, как перед ней расстилается ее прошлое существование, она осознала даже эту ужасную и решительную череду лишений как необходимый фактор в жизни, к которой она была призвана.

В конце концов, справедливо будет признать, что семейная привязанность - не самая сильная сторона характера мистических святых. В интересах своего призвания они всегда готовы оставить отца, мать, братьев и сестер; более того, для такого отношения есть евангельский авторитет. Они специалисты и, следовательно, обязаны в интересах расы отказаться от многих вещей, которые другие люди должны развивать и сохранять. Художники испытывают примерно такую же потребность. Жизненная сила, которую мы распределяем между многими интересами и любовью, должна быть сосредоточена на единственной цели их поиска. Поэтому сам святой Франциск без колебаний бросил свою семью, когда дело дошло до разлуки. Поэтому Якопоне да Тоди был предупрежден, что даже к духовной дружбе паломник, идущий Крестным путем, должен относиться легкомысленно. Андже́ла всего лишь следовала по их стопам, хотя, несомненно, выражала свои мысли с ненужной и плохо контролируемой энергией, когда признавала человеческие связи и привязанности возможными препятствиями в духовной жизни. Легкая капитуляция перед любовью и дружбой в их самых захватывающих аспектах, похоже, всегда была для нее постоянной опасностью. Позже это заставило ее говорить, что она “боялась любви больше всего на свете”, даже с подозрением относясь к глубокой привязанности, которая объединяет учителя и учеников, или двух товарищей-посвященных в созерцательной жизни.

Именно после ее освобождения от обязанностей семейной жизни и более полной концентрации на аскетической жизни начали развиваться ее провидческие способности. Сначала это были не более чем обычные сны наяву; воображаемые картины Страстей, Распятия, Священного Сердца, подобные тем, которые пережили бесчисленные католические святые. Эти яркие символические проявления Божественной любви вознесли Андже́лу на все более героические высоты покаянной любви; и страсть к совершенной евангельской бедности охватила ее с новой силой. Ее имущество приковало ее к себе, и она знала это. Она приложила много усилий, чтобы постепенно подняться до тех высот отречения, которых святой Франциск, кажется, достиг почти без усилий.

“По этой причине, а именно для того, чтобы обрести свободу бедности, я отправился в Рим, чтобы молить Блаженного Петра, чтобы он даровал мне благодать истинной бедности. В конце концов мне показалось, что я не смогу в достаточной степени совершать покаяние, пока я был одержим мирскими вещами... поэтому я решил оставить все. В моем воображении у меня было огромное желание стать бедным, и таково было мое рвение, что я часто боялся умереть прежде, чем достигну этого состояния бедности. С другой стороны, меня одолевали искушения, которые нашептывали мне, что я все еще молод, что просьба о подаянии может привести меня к позору и опасности; что если я сделаю это, то умру от голода, холода и наготы. Более того, все мои друзья отговаривали меня от этого. Но, наконец, Божественная милость послала в мое сердце великое озарение, которое, как я верил тогда и верю сейчас, я никогда не потеряю даже в вечности.... И тогда я действительно принял серьезное решение”.

Вот заключительный, обдуманый акт воли: поворот раз и навсегда от нереального к реальному — в какой бы форме очарование нереальности ни предстало растущему “я”, — который должны совершить все мистики. Это был одиннадцатый шаг Андже́лы. Теперь ее мистические способности быстро развивались. Они проявлялись в видениях, грезах и экстазе. Правда, не все из них можно принять за признаки духовного роста: некоторые явно представляют собой возрождение под религиозными символами старых эмоций и желаний. Но глубокие и яркие интуиции духовных реальностей, которые приходили к ней все чаще, показывают, что

происходила неуклонная сублимация этих эмоций и желаний, и что они все больше и больше стремились к сверхчувственным целям.

На пятнадцатом шаге с истинно францисканской тщательностью — хотя, как ни странно, младшие братья, к которым она обращалась, запретили ей это делать, — она раздала все свое имущество бедным. “Потому что я думала, что не смогу ничего оставить себе, не нанеся большого оскорбления Тому, кто таким образом просветил меня”. Этим решающим действием она, кажется, достигла наконец истинного и полного состояния просветления. “Затем, ” говорит она, “ я начала ощущать сладость Бога в своем сердце”: то, что другие мистики называли “ощущением Присутствия”. Кроме того, “я начала понимать видения и слова”; новая духовная ясность, идущая бок о бок с символическими картинками и воображаемыми голосами, которые она видела и слышала внутренним взором и ухом. Это тоже нормально и характерно. Следовательно, с этого момента мы должны читать книгу *Видений и утешений* бок о бок с книгой *Покаяний*, если мы хотим понять внутреннюю жизнь Анджелы; ибо эти две формы переживания, которые она, к сожалению, предпочла рассматривать отдельно, чередовались друг с другом.

Во времена своего полного принятия святой бедности Анджела, по-видимому, жила в состоянии почти отшельнической простоты с единственной спутницей, блаженной Пасхалиной из Фолиньо; сначала она чувствовала себя “утомленной”, но впоследствии обнаружила, что была попутчицей на Мистическом Пути. С момента ее обращения прошло уже несколько лет, и она уже была принята — возможно, даже прославлена — как религиозный учитель среди членов Духовной группы. Определенно приняв обет служения францисканскому ордену, она, похоже, вскоре стала, подобно святой Екатерине Сиенской, святой Екатерине Генуэзской и многим другим женщинам-мистикам, центром группы обожаящих учеников или “духовных сынов”. И все же ее внутренняя жизнь все еще находилась в состоянии замешательства, переделка ее характера все еще продолжалась. Ее постоянно бросало в крайности радости и страдания. Она поднималась к великим высотам мистической страсти, “исполненная огня и пыла Божественной любви”, только для того, чтобы вернуться к своим старым искушениям. Подавленная инстинктивная жизнь начала мстить и мучила ее порочными внушениями, которых она никогда раньше не знала. “Я бы предпочел, чтобы меня поджарили, чем терпеть такие муки”. Кроме того, огромное напряжение, оказанное ее нервной системе растущими духовными способностями, привело к абсолютному физическому заболеванию, как это было в случае со многими святыми-мистиками. “Муки моего тела, ” говорит она, - были поистине неисчислимы. Не осталось ни одного из моих членов, который не был бы жестоко измучен, и я никогда не был свободен от боли, немощи или усталости”.

Нам не нужно бояться признать в этой борьбе отражение стрессов и трудностей — в том числе физических, — которые сопровождают полную сублимацию психической жизни человека; особенно у лиц с ярко выраженным эмоциональным темпераментом. В случае Анджелы видения и сновидения, которые сопровождали это, убеждают нас в характере кризиса, через который она проходила. Многие из ее симптомов в то время, несомненно, были истерическими. Она громко заплакала, услышав имя Божье, и впала в лихорадку, увидев картину Страстей Христовых. Ее слезы были нескончаемыми, и часто ей хотелось разорвать себя на куски. К сожалению, францисканское благочестие более экстремального толка поощряло эмоциональную экстравагантность такого рода, как мы можем видеть из рассказа современников Анджелы, приведенного в “Маленьких цветах”, и не смогло оценить глубокое

различие Якопоне между упорядоченной и беспорядочной любовью. Это также безоговорочно одобряло те публичные и гротескные акты самоуничтожения, которые играют столь большую роль в легенде о его раскаянии; и здесь Андже́ла снова была верна своему типу. Все еще опечаленная воспоминаниями о своем прежнем лицемерии, ставшими еще острее из-за почтения, которое она получала от своих учеников, она ходила по городу и открытым местам с мясом и рыбой, висящими у нее на шее, и кричала: “Я та женщина, полная зла и лицемерия, рабыня всех пороков и беззаконий, которая совершала добрые дела, чтобы снискать почести среди людей; и особенно когда я заставляла приглашенных в мой дом рассказывать, что я не ем ни рыбы, ни мяса, и — будучи при этом жадной, прожорливой и пьяной - притворялась, что хочу есть”. ничего, кроме того, что было необходимо”.

Те, кто знаком с жизнями мистиков, вспомнят много параллелей с этим конфликтным состоянием: взлеты и падения Сузо, его попеременное озарение и отчаяние, его великое самоотречение, уравниваемое глупыми маленькими грехами: тридцать лет, в течение которых Тереза — уже, как и Андже́ла, считавшаяся великим примером — колебалась между своим мистическим призванием и требованиями более нормальной жизни. В Андже́ле эта внутренняя борьба достигла кульминации, по ее словам, “незадолго до понтификата Челестино” — то есть примерно в 1294 году, когда ей было сорок шесть, — и продолжалась более двух лет. В нем, помимо телесных и душевных мук, она была унижена повторяющимися искушениями потворствовать своим чувствам. Ее депрессия была крайней, а ее интеллект часто был настолько затуманен, что она даже не могла вспомнить идею Бога, пришедшую ей в голову. Это был ее последний урок смирения и самопознания - превосходное противоядие от опасностей профессиональной святости — и ответ на тот ужасный период окончательного очищения, который другие мистики называли “Темной ночью Души”.

Из этого последнего очищения, в ходе которого все элементы ее характера, казалось, были брошены обратно в плавильный котел, она вышла в то состояние духовного равновесия, совершенной гармонии с трансцендентной реальностью, которое известно писателям-мистикам как Путь Объединения. “В моей душе произошла божественная перемена, - говорит она, - которую ни святой, ни ангел не смогли бы описать или объяснить. Поэтому я снова говорю, что мне кажется злословием или богохульством, если я пытаюсь рассказать об этом”. Снова: “Я пришел к этому состоянию не сам по себе, но был ведом и привлечен к нему Богом; так что, хотя сам по себе я не знал бы, как желать или просить об этом, сейчас я постоянно нахожусь в таком состоянии”. Хотя способность к боли никогда не покидала ее и подразумевается во многих ее величайших откровениях — ибо, подобно всем великим католическим мистикам, она нашла христианский парадокс радостного страдания в самом центре истины, — все же последние двенадцать лет ее жизни, похоже, были годами глубокого внутреннего покоя. “Он поместил в мою душу, - сказала она, - состояние, которое мало меняется, и я обладаю Богом в такой полноте, что я больше не нахожусь в том состоянии, в котором была раньше; но я хожу в таком совершенном покое сердца и разума, что довольна всем”.

Это было то состояние, о котором написал Якопоне:

“La guerra è terminata

de le virtù battaglia,

de la mente travaglia

cosa nulla contende.

La mente è renovata

vestita a tal entaglia,

de tal ferro è la maglia

ферута без предложения”.

Анджела имеет два права на звание великого мистика: право на свою жизнь, которую мы кратко рассмотрели, и право на откровения и переживания, о которых она сообщает; наше главное свидетельство уникальной природы ее сознания. Какова же тогда была природа этих видений и откровений? В ее книге есть признаки того, что она прошла через всю гамму мистического опыта. Она практиковала и описывала все те степени созерцательной молитвы, которые анализируются святой Терезой и святым Иоанном Креста. Она слышала внутренние голоса. Она видела видения. Она была в экстазе. Более того, по крайней мере, после достижения ею духовного равновесия — ибо было бы несправедливо принимать во внимание болезненные состояния, от которых она страдала в период перестройки, — ее экстазы были того редкого и божественного рода, которые, отнюдь не являясь признаками психического или нервного заболевания, на самом деле обновляют и оживляют физическую жизнь тех, кто их испытывает. В житии святой Екатерины Генуэзской есть прекрасный отрывок, в котором она описывается радостной и с румяным лицом после экстатической встречи с Божьей любовью. Итак, Анджела говорит: “Из-за перемены в моем теле я не могла скрыть свое состояние ни от моего спутника, ни от других людей, с которыми я общалась; потому что временами мое лицо было сияющим и розовым, а глаза сияли, как свечи. Когда душа уверена в Боге и освежается Его присутствием, тело также обретает здоровье, удовлетворение и благородство”.

Ее откровения были двоякого рода. Сначала мы имеем длинную серию “воображаемых видений”: картин, без сомнения, представляющих глубокие и безобразные интуиции, возникающие как бы в результате некоторого соприкосновения с реальностью, но приобретающие свою форму — в отличие от своего содержания — из памяти и воображения визионера. Хотя многие из них должны быть классифицированы как сновидения, и некоторые действительно были получены во сне, другие были определенными переживаниями; увиденными, как она говорит, глазами ума гораздо яснее, чем что-либо может быть увидено глазами тела. Тем не менее, мы обязаны рассматривать их не столько как объективные откровения, сколько как яркие художественные реконструкции; символы чего-то, что она чувствовала и знала. В них четко отражены религиозные убеждения и романтические наклонности Анджелы. Некоторые из них посвящены физическим проявлениям Страсти — всегда излюбленной теме средневековых визионеров, — и они очень напоминают серию изображений Страстей, которые видел Джулиан из Норвича. Другие вдохновлены ее приверженностью Евхаристии. Кажется, что одно или два, подобно Видениям святой Гертруды, предвосхищают более поздний культ Святого Сердца. В силу этих видений Анджела принадлежит к великой семье женщин-католических мистиков; женщин, обладающих богатой эмоциональной жизнью и, в значительной степени посредством этой эмоциональной жизни, реализующих и выражающих свое общение с духовным миром.

Мы ясно видим этот эмоциональный характер в одном из самых знаменитых переживаний Анджелы; одном из всех других, которое, кажется, наложило печать на ее карьеру религиозного учителя, и которое помещено в начале ее книги видений и откровений, хотя в нем не было никакого видения. Я имею в виду прекрасную сцену, в которой она разговаривала со Святым Духом, идя по “узкой дороге, которая ведет вверх, в Ассизи, и находится за Спелло”. Это чувство небесной близости, божественного общения, судьбы, возложенной на нее из духовной сферы, которое затем завладело ее сознанием, было переведено поверхностным умом естественной Анджелы — чьи ближайшие параллели такому переживанию были найдены среди эмоциональных эпизодов человеческой любви — в чудесную воображаемую беседу, в которой, когда она поднимается по тропинке между виноградниками, Святой Дух ухаживает за ней и заверяет в Его особом интересе и привязанности. “Я составлю тебе компанию и буду говорить с тобой всю дорогу”, - говорит он ей. “Я не перестану говорить, и ты не сможешь уделить внимания ничему, кроме Меня”. “Тогда Он начал говорить мне следующие слова, которые убедили меня любить таким образом: ‘Моя дочь, которая мила Мне, Моя дочь, которая является Моим храмом, Моя возлюбленная дочь, люби Меня, ибо Я люблю тебя сильно и гораздо больше, чем ты любишь Меня’. И очень часто Он говорил мне: ‘Невеста и дочь! ты мил Мне; Я люблю тебя больше, чем кого-либо другого в долине Сполето’. Эти и другие подобные вещи Он сказал мне. Затем, когда я услышала эти слова, я подсчитала свои грехи и подумала о своих недостатках; о том, что я была недостойна такой великой любви. И я начал сомневаться в этих словах; по этой причине моя душа сказала Тому, кто говорил с ней: ‘Если бы ты действительно был Святым Духом, ты бы так не говорил; ибо это неправильно, потому что я слаб и немощен и из-за этого могу стать тщеславным’. Он ответил: ‘Подумай и посмотри, мог ли ты стать тщеславным из-за того, чему ты сейчас радуешься ...’ Тогда я попытался стать тщеславным, чтобы доказать, правду ли Он говорил; и я начал смотреть на виноградники, чтобы понять глупость своих слов. И куда бы я ни посмотрел, Он говорил мне: ‘Смотри! это Мое творение’: и при этом я испытывал невыразимый восторг”.

Это поэзия мистицизма, художественное воплощение божественных интуиций, и ее следует интерпретировать в поэтических терминах. Но есть и другая, более редкая форма духовного восприятия: та лишенная образов интуиция чистой истины, которую святая Тереза и другие мистики называют интеллектуальной, но которую лучше было бы назвать метафизическим видением. Реальная важность Анджелы среди мистиков проистекает из того факта, что она обладала этой силой в высокой степени развития. В силу своего непосредственного восприятия трансцендентной реальности она принадлежит к редчайшему и высочайшему типу мистических провидцев: классу, в котором Плотин занимает, возможно, первое место, и из которых Рейсбрук является наиболее ярким средневековым примером. Поэзия Якопоне да Тоди показывает нам, что он тоже знал секрет тех странных, поразительных областей, “за полярным кругом разума”, где Анджела ощутила вкус безусловной реальности, и язык, которым он описывает их, часто напоминает нам о ней. Интересный вопрос, влияли ли эти два великих францисканских созерцателя непосредственно друг на друга, или их следует рассматривать как близнецов-звезд школы “серафической мудрости”, которая обучала глубочайшим тайнам духовной жизни.

В книге Анджелы описано восемь таких великих духовидческих переживаний. В них она говорит, что последовательно постигала Бога под атрибутами Добра, Красоты, Силы, Мудрости, Любви, Справедливости; и что после этого она созерцала совокупность Божества “мрачно” — способ описания ее восприятия, который, конечно, восходит к “Божественной тьме” Дионисия

Ареопажита. Наконец она увидела это “настолько ясно, насколько это возможно в этой жизни”. Все эти видения, похоже, приходили к ней, когда она была в состоянии экстаза или транса. Она говорит о том, что была “возвышена духом”, “восхищена первым возвышением”; поднята на совершенно новые уровни сознания. Она описывает их так хорошо, как только может, но очевидно, что она способна рассказать нам лишь часть своего опыта. Снова и снова она заявляет о безнадежной неадекватности человеческой речи, о невозможности “говорить так, как она видела”. Ее состояние похоже на состояние Данте в конце “*Парадизо*”, за исключением того, что ее крылья были приспособлены для этих полетов.

“Я узрел невыразимую полноту Бога; но я ничего не могу рассказать об этом, кроме того, что я *видел* полноту Божественной Мудрости, в которой заключена вся благодать”. И снова: “поскольку это было сверхъестественное явление, я не могу выразить это словами”. “Мне было ясно изложено многое другое, но я не могу и не буду пересказывать их”. “Все, что я говорю об этом, кажется мне ерундой. Я чувствую себя так, словно оскорбил себя, говоря об этом, ибо Добро настолько превосходит все мои слова, что моя речь кажется всего лишь богохульством”.

Однако те вещи, которые ей удастся рассказать, обладают удивительным наводящим на размышления качеством, большим философским размахом в сочетании с интимным обращением к нашей собственной глубочайшей интуиции, что ставит их, насколько это касается мистической истории, на один уровень с некоторыми из величайших отрывков Якопоне да Тоди и Рейсбрука; и, на мой взгляд, намного выше более знаменитых интеллектуальных видений Святой Терезы.

Так она говорит: “глаза моей души открылись, и я узрела полноту Бога, благодаря которому я поняла весь мир как здесь, так и за пределами моря, бездны и всего остального. И в этом я не увидел ничего, кроме Божественной Силы, совершенно неопишуемой, так что от величия этого чуда душа воскликнула громким голосом, говоря: ‘Весь мир полон Бога’. А потому я понял, что мир - это всего лишь малость; и я увидел, что сила Божья превышает всего, и весь мир был наполнен ею”.

Здесь мы вспоминаем Джулиана из Норвича: “Он показал мне маленькую вещицу размером с лесной орех. Я посмотрел на это оком моего понимания и подумал: что это может быть? и на это был дан общий ответ: это все, что сделано”.

“После того, как я увидела силу Божью, Его волю и Его правосудие, - снова говорит Анджела, - я поднялась еще выше; и тогда я больше не видела силу и волю, как раньше. Но я увидел *Вещь*, столь же неизменную, сколь и неопишуемую; и большего я сказать не могу, за исключением того, что я уже часто говорил, а именно, что все это было хорошо. И хотя моя душа не видела любви, все же, когда она увидела эту неопишуемую *Вещь*, она сама наполнилась неопишуемой радостью, так что ее вывели из того состояния, в котором она была раньше, и поместили в это великое и невыразимое состояние. Я не знаю, был ли я тогда в теле или вне тела. Достаточно сказать, что все остальные видения казались мне менее грандиозными, чем это”.

Снова “Однажды в Великий пост ... глаза моей души открылись, и я увидела Любовь, мягко приближающуюся ко мне, и я увидела начало, но не конец. Мне казалось, что это было только продолжение и вечность, так что я не могу определить ни сходства, ни цвета; но как только эта Любовь достигла меня, я увидел все эти вещи более ясно глазами души, чем я мог бы сделать глазами тела. Эта Любовь пришла ко мне подобно серпу. Не то чтобы там было какое-то

реальное и измеримое сходство; но когда оно впервые предстало передо мной, оно не представилось мне в таком изобилии, как я ожидал, но часть была изъята. Поэтому я говорю, на манер серпа. Тогда я был наполнен любовью и великим удовлетворением, но, хотя это удовлетворило меня, это породило во мне такой сильный голод, что все мои члены расслабились; и моя душа упала в обморок от стремления достичь Всего”.

Приведу еще одно, особенно интересное для английских студентов из-за его параллелей с нашей собственной великой мистической работой, “*Облако неведения*”: “Было время, когда моя душа была возвышена, увидев Бога с такой ясностью, что никогда прежде я не видел Его так отчетливо. Но здесь я не видел Любовь такполно; скорее, я потерял то, что имел раньше, и остался без любви. Впоследствии я увидел Его в темноте, и эта темнота была величайшим благословением, которое только можно себе представить, и мысль не может представить ничего равного этому.... И здесь я вижу все Хорошее.... Душа несказанно радуется этому, но она не видит ничего, что могло бы быть произнесено языком или воспринято сердцем. Оно ничего не видит, но видит все, потому что оно видит Добро мрачно; и чем более мрачно и тайно видится Добро, тем оно более достоверно и превосходно превышает всего. Поэтому все другие блага, которые можно увидеть или вообразить, несомненно, меньше этого, и даже когда душа видит Божественную мудрость, силу и волю Бога (которые я чудесным образом видел в другие разы), все это меньше, чем это самое несомненное Благо. Потому что это и есть целое, а те другие вещи - всего лишь часть целого.... Но видимое таким мрачным образом Добро не вызывает улыбки на устах, не вызывает пыла любви в сердце; ибо тело не дрожит и не приходит в волнение и скорбь, как в другое время; потому что видит душа, а не тело, которое отдыхает и спит, а язык нем и безмолвствует. Все множество невыразимых проявлений доброты, которые Бог проявил ко мне, все сладкие слова, божественные изречения и деяния настолько меньше того, что я видел в темноте, что я не возлагаю на них никакой надежды.... Но к этой высочайшей силе невыразимого созерцания Бога сквозь великую тьму мой дух возносился только три раза и не более”.

“Это облако, - говорит *Облако Неведения*, той же самой Божественной Тьмы, - всегда находится между тобой и твоим Богом ... поэтому приготовься пребывать в этой тьме так долго, как сможешь, вечно взывая к Тому, кого ты любишь, ибо, если когда-нибудь ты почувствуешь Его или увидишь Его (в том виде, в каком Его можно увидеть или прочувствовать в этой жизни), тебе надлежит всегда быть в этом облаке или тьме”. Итак, Анджела: “Когда я созерцаю и нахожусь в этом Благе, хотя кажется, что я ничего не вижу, все же я вижу все”. В этом достижении она достигает цели мистического опыта, экстатического единения с Абсолютом Единым.

Я назвал ее францисканской мистичкой. Если под францисканским мистицизмом мы подразумеваем то утонченное чувство Божественной имманентности природе, тот поэтический темперамент, то особенное и неуловимое очарование, которое мы ассоциируем с самим святым Франциском, тогда, возможно, в Анджеле мало характерного для францисканцев. Но если, не обращая внимания на особый характер Основателя, мы попытаемся уловить суть того секрета, который он стремился передать, тогда, принимая во внимание неизбежное развитие, которому подвергается любая идея, когда она вступает в мир перемен, мы можем рассматривать ее как типичную францисканку второго поколения. Она действительно была во всех отношениях обусловлена францисканской средой, в которой развивалась ее религиозная жизнь; тем пылким обществом “спиритуалистов”, набранным в основном из набожных мирян, которое возникло в ее время в итальянских городах. Это общество, с его развитой созерцательной

традицией, его требованием близкого подражания Христу, было форпостом мистической жизни. Анджела показывает свою тесную связь с этим в характере своего покаяния, в своей страстной преданности Кресту и Страстям, а также в метафизическом характере своих величайших мистических предчувствий. Эти три выдающиеся характеристики, соответствующие в общем смысле трем великим фазам мистической жизни, снова проявляются в поэзии, в которой ее современница Якопоне раскрывает нам стадии мучительного раскаяния и неконтролируемого рвения, через которые он продвигался к высотам единения с Богом. Эти два великих новообращенных и посвященных любви освещают и объясняют друг друга, ибо в них мы видим идентичную традицию духовной жизни, интерпретируемую разными темпераментами. Для каждого этот Путь - воспитание в любви, и Якопоне говорит за них обоих, когда говорит об этом:

“Distinguese l’amore en terzo stato:

bono, meglio, sommo, sublimato;

lo sommo sí vole essere amato

senza compagna.”

III

ДЖУЛИАН НОРВИЧСКИЙ.

Все, что мы непосредственно знаем о Джулиане Норвичской — самом привлекательном, если не величайшем из английских мистиков, — дошло до нас из ее книги *"Откровения божественной любви"*, в которой она изложила свои духовные переживания и размышления. Подобно своим современникам, Уолтеру Хилтону и автору книги *"Облако неведения"*, она живет только своим видением и своими мыслями. Ее внешние обстоятельства нам почти неизвестны, но некоторые из них могут быть восстановлены или, по крайней мере, выведены из изучения современной истории и искусства; источник информации, которым слишком часто пренебрегают те, кто специализируется на религиозной литературе, но без которого эта литература никогда не может быть полностью понята.

Джулиана, родившаяся около 1342 года, во времена правления Эдуарда III, выросла в окружении, естественном для глубоко религиозной восточноанглийской аристократки на закате средневековья. Хотя она говорит о себе как о “неграмотной”, что, возможно, означает неспособность писать, она, безусловно, получила значительное образование, включая немного латыни, прежде чем были написаны ее *Откровения*. Ее известная связь с бенедиктинским монастырем Кэрроу, недалеко от Норвича, в дар которому досталась якорная стоянка, на которую она удалилась, наводит на мысль, что она, возможно, получила образование у монахинь; и, возможно, приняла свою первую религиозную профессию в этом доме, который в ее время был главной “школой для юных леди” Норвичской епархии и любимым убежищем тех, кто принимает религиозную жизнь. В свои самые впечатлительные годы она, должно быть, видела во всей свежести некоторые из величайших творений готического искусства, поскольку в Норфолке к началу четырнадцатого века как архитектура, так и живопись были доведены до высочайшего совершенства. Великая школа миниатюрной живописи Восточной Англии уже создала свои шедевры и находилась в упадке. Но если мы посмотрим на эти шедевры —

чудесные рукописи, украшенные в Горлстоне близ Ярмута, и на другие религиозные дома округа, — и вспомним, что это всего лишь сохранившиеся образцы искусства, которое украшало стены церквей так же богато, как страницы богослужебных книг, мы начинаем понимать, какого рода иконография, вид христианского пейзажа, из которого было почерпнуто мысленное убранство Джулиана. Некоторые из лучших из этих рукописей находятся в Британском музее; и тем, кто желает понять атмосферу, в которой процветали средневековые мистики, не мешало бы изучить *Откровения* Юлиана в их свете. Там они найдут выраженную в дизайне ту смесь веселья и благоговения, то сбалансированное понимание естественного и божественного, которое является одной из ее сильных характеристик. Она, как и эти художники, может позволить себе окутать свои образы сверхъестественных тайн домашними деталями, взятыми из обычной жизни. Более того, чем живописнее становятся ее откровения, тем больше они приближаются к изображениям в псалтирях и Часословах ее времени. Из этого источника пришли ее подробные видения событий Страстей Господних — крови, которая, как она видела, стекала под терновой гирляндой, высохшего, обесцвеченного тела, зияющих ран и "печального и изможденного" лица Христа — и Пресвятой Девы как "маленькой девы", как "*Mater Dolorosa*" и как коронованной Царицы Небесной. Все это было общими сюжетами для художников-миниатюристов и настенных живописцев того времени, и форма, которую они приняли в откровениях Джулиана, должна быть в значительной степени обусловлена бессознательной памятью о работах этих художников.

Другой, более внутренний аспект современной религии также повлиял на нее: культ Святого Имени Иисуса. Эта прекрасная набожность была особенно характерна для личной религии англичан в позднем средневековье и сильно отмечена в трудах мистиков, особенно Хилтона и Ролла. Большая популярность в Англии гимна *Jesu Dulcis Memoria* множества народных подражаний ему, распространенных во времена Юлиана, способствовали распространению этого культа; с которым была связана та интенсивная и в высшей степени эмоциональная озабоченность физическими проявлениями Страсти, столь постоянно отражавшаяся в ее духовидческом опыте. "О добрый Иисус! - воскликнул Ролле, - ты связал мое сердце любовью к Твоему Имени, и теперь я не могу не воспевать его"; и он говорил не только от своего имени, но и от имени всех лучших религиозных лириков начала четырнадцатого века, чьим характерным настроением была личная, сокровенная и исполненная скорби любовь к Иисусу.

“Боже Милостивый, теперь я буду петь

Тебе - песня любовного томления.

Научи меня, Господи, твоей любовной песне

Со сладкими слезами на глазах”.

Таким образом, один из этих среднеанглийских поэтов мог бы написать:

“Иисус, я обязан любить тебя

За это мне показали дерево руде,

Терновый венец, три гвоздя,

Острое копье, которое пронзает тебя насквозь,

Иисус любви успокаивает

Твоя голова опущена, склонена для любовных поцелуев,

Твои руки простираются навстречу любви,

Твоя сторона полностью открыта для проявления любви”.

О подобной поэзии, с которой она, вероятно, была знакома, Джулиан часто напоминает нам; и иногда ее параллели с ней очень близки. Так она говорит в своем десятом Откровении: “Тогда с радостным ликованием наш Господь взглянул на свою сторону и увидел ликование. Своим милым взглядом он пробудил понимание своего создания через ту же самую рану в своем боку внутри. И затем он показал прекрасное восхитительное место, достаточно большое для всего человечества, которое будет спасено, чтобы покоиться в мире и любви.... И с этими словами наш добрый Господь сказал в полном блаженстве: Вот! как я любила тебя”. В таких отрывках, как этот, в ее высоко визуализированных медитациях о Терновом венце и Драгоценной Крови, и в таких фразах, как “Я не любила никого другого на небесах, кроме Иисуса, который будет моим блаженством, когда я буду там”, и в других пылких выражениях религиозной любви, она говорит обычным языком преданности и использует обычные религиозные образы своего времени. Следовательно, те чисто визионерские переживания, которыми начинается ее книга и которые составляют, безусловно, наименее важную ее часть, могут быть объяснены как результат бессознательной памяти, создающей новые яркие картины из нынешних религиозных и художественных концепций, в которых она выросла. Действительно, было обнаружено соответствие между порядком этих пятнадцати “показов” и пятнадцатью молитвами о Страстях, известными как “XV Ос”, которые встречаются в *Сарум Хоре*. На самом деле это мечты, на которые был способен любой набожный человек с богатым воображением того времени; и их не нужно воспринимать слишком серьезно, оценивая характер мистицизма Джулиана.

Таким, таким образом, было религиозное, художественное и эмоциональное окружение, в котором она выросла; окружение, которому новая мрачная окраска и новое осознание боли были приданы Черной смертью, которая пронеслась по Норфолку, когда она была ребенком. Однако более важной, чем любое внешнее влияние, была роль, которую ее собственный темперамент сыграл в ее особом восприятии Бога. Очевидно, что она с самого начала была чрезвычайно религиозной, склонной к размышлениям. По ее словам, будучи девочкой, она просила у Бога три вещи. Первое состояло в том, чтобы она могла остро осознать Страсти Христа; потому что, хотя у нее было сильное чувство к ним, она желала большего, и особенно телесного созерцания Его страданий. Вторым было телесное недомогание, которое в Средние века очень почиталось как средство благодати; и этим она хотела страдать в тридцатилетнем возрасте. Третье заключалось в том, что, как святая Цецилия была пронзена тремя ранами, так и она могла быть пронзена тремя ранами раскаяния, сострадания и страстного стремления к Богу. О первых двух желаниях она на время забыла, но о трех ранах она молилась постоянно. Когда ей исполнилось тридцать лет, ей был дарован дар болезни, и это была именно такая болезнь, “тяжелая, как смерть”, как она и просила: факт, который многое говорит нам о психическом строе Джулиан, раскрывая ее как обладательницу чрезвычайно активного “психического фона”. По закону ассоциации мы можем быть уверены, что ее болезнь вернула ей на память другую забытую молитву для более глубокого понимания и видения Страсти. Предполагается, что в то время она уже была отшельницей, запертой в крошечной комнатке у южной стены церкви Святого Юлиана в Норвиче, фундамент которой до сих пор можно проследить. Но ничто в ее

собственном рассказе не говорит об этом, а присутствие ее матери и “других лиц” у постели ее больной скорее противоречит этому. В то же время вряд ли в тот период одинокая женщина с сильными религиозными наклонностями оставалась в мире до тридцати лет. Джулиана, возможно, была монахиней-бенедиктинкой в Кэрроу и после своего видения стремилась к более уединенной и аскетичной жизни в церкви Святого Джулиана, которая была собственностью монастыря Кэрроу. Отшельница часто, но не всегда, называла себя монахиней: и хотя в сочинениях Юлиана нельзя проследить никаких воспоминаний о монастырской жизни, такая жизнь отчасти объясняла бы теологические знания и знакомство с догматическим языком, которые демонстрируют эти сочинения.

Рассказ Джулиан о том, что произошло во время ее болезни, чрезвычайно точен и делает эту часть ее откровения интересным психологическим документом. Она заболела в начале мая 1373 года, а на четвертую ночь считалось, что она умирает, и ей были даны последние причастия. Еще два дня она пролежала в полном сознании, ожидая смерти, и рано утром третьего дня потеряла всякую чувствительность в нижних конечностях. Когда священник пришел, чтобы облегчить ее страдания, она уже потеряла дар речи, но заставила медсестер приподнять ее в постели, чтобы она могла устремить свои слабеющие глаза на распятие, которое он протягивал ей. Это она могла видеть, хотя все остальное померкло перед ее глазами. Затем ее голова склонилась набок, дыхание сбилось, и она была уверена, что наступил конец.

С этой убежденностью и принятием смерти напряжение невольной борьбы за жизнь, кажется, внезапно исчезло. Она перешла в новое состояние сознания, в котором ее разум был ясен, а тело свободным от боли, “таким же целым, как когда-либо до или после”. В этом состоянии ее старые и забытые желания вернулись в ее разум. Первое, по болезни, было предоставлено. Теперь она была вынуждена попросить другого о более остром осознании своей Страсти; и это скрытое желание, внезапно вернувшееся в сознание, стало отправной точкой ее мистических переживаний. Мы не можем отрицать, что эти переживания имели свою патологическую сторону. Ее физическое и психическое состояние было ненормальным. С совершенной откровенностью и здравым смыслом, которые так сильно усиливают наше восхищение ею, она признается, что сначала приняла свои откровения за бред и сказала монаху, который впоследствии посетил ее, что она бредила. Однако в этих откровениях, как и во всяком сколько-нибудь ценном духовидческом опыте, есть две различные стороны. Одним из них является визуальная или слуховая галлюцинация — увиденное видение, услышанный голос - материалы для которых явно исходят из подсознания визионера, и, как правило, их можно проследить до их источника. Другой - это интуитивное духовное учение, которое сопровождает его и часто намного превосходит собственные знания или силу провидца. Джулиан в своем рассказе о том, что с ней произошло, совершенно различает эти два элемента. “Все благословенное учение Господа нашего Бога, — говорит она, - было показано мне тремя частями, то есть телесным зрением, словами, сформированными в моем понимании, и призрачным зрением”.

Телесного видения, как она прямо утверждает, она не просила; и здесь она согласна со всеми истинными мистиками, которые неизменно не доверяют этим квазифизическим переживаниям. И все же именно в такой призрачной галлюцинации начались ее откровения. С ее глазами, все еще устремленными на распятие, и, очевидно, в момент смерти, она внезапно увидела красную кровь, стекающую с Тернового венца, словно в ответ на ее молитву о большем ощущении Страстей Христовых. Крест стал для нее, как блестящее оловянное блюдо для Якоба Беме или бегущий ручей для святого Игнатия, фокусной точкой, на которой нужно сосредоточиться, и,

таким образом, дверью в более глубокое состояние сознания. Духовное прозрение шло бок о бок с телесным видением, которое Юлиана безоговорочно приняла как прямое послание Христа, призванное укрепить ее, “чтобы она не подверглась искушению демонов перед смертью”; ибо, несмотря на ее интуитивное философское чутье, мы должны помнить, что она жила в воображении в том готическом мире конкретных дьяволов и ангелов, который воспроизвели скульпторы собора. Двойное переживание — внешние картины Страсти и внутренние учения о природе Бога — продолжалось в течение пяти часов, пока она лежала в состоянии транса, которое ее мать ошибочно приняла за смерть. “Первые начались рано утром, около четырех часов; и они продолжались, демонстрируя по ходу дела полную честность и постоянство, сменяя друг друга, пока не перевалило за девять часов дня”. За эти пять часов Джулиан получил всю суть ее учения, впоследствии разделенного ею на шестнадцать “откровений любви”. Когда они прошли, нормальное сознание вернулось, или, как она говорит, она “пришла в себя” и поняла, что должна жить. Некоторое время она лежала в слабости и депрессии, мучимая дурными снами; но она оправилась от своей болезни и дожила до глубокой старости. Ее тщательный рассказ об этой болезни и сопровождающих ее психических переживаниях помогает нам понять эти переживания как с психологической, так и с мистической точки зрения. Рассматриваемые таким образом, они не уникальны; это классические примеры типа, который время от времени встречается в истории медицины. Так, доктор Эдвин Эш в книге *“Вера и внушение”* описал случай, поразительно напоминающий случай с Джулианом. Здесь тоже, в критический момент явно безнадежной болезни, пациент впал в транс, подобный смерти, у него были видения религиозного типа, и он вышел излеченным. Ее ум был намного ниже, чем у Джулиана, следовательно, ее опыт обладал меньшей красотой и значимостью и не представлял особой ценности для других душ. Тем не менее, его общий очерк заставляет нас признать, что он принадлежит к тому же классу, и помогает нам интерпретировать факты, стоящие за словами Джулиана.

Откровения Джулиана дошли до нас в двух различных версиях, обе из которых были отредактированы для современных читателей. Наиболее известна расширенная версия, воспроизведенная в восхитительном издании мисс Уоррак, но наша самая ранняя рукопись этой книги относится только к шестнадцатому веку, по крайней мере, через сто лет после смерти Джулиана. Другой, гораздо более короткий, найден в одной рукописи пятнадцатого века в Британском музее, и он был отредактирован мистером Дандасом Херфордом, который утверждает — я думаю, не без оснований, — что он представляет собой первый отчет Джулиан о ее видениях, написанный или рассказанный, когда они были еще свежи в ее памяти, и до того, как ее воспоминания о них были окрашены долгими размышлениями или теологическими знаниями, которые она, несомненно, приобрела в более поздней жизни. В нем кратко излагается цепь ее видений, а также “призрачные слова” и внутренние поучения, которые сопровождали их. По ее словам, она записала их для помощи своим братьям-христианам и потому, что видела в этом Божью волю. “Но, ” добавляет она, “ Боже упаси вас сказать или принять это так, что я учитель: я не это имела в виду! Нет! Я никогда этого не имела в виду! Ибо я женщина необразованная, слабая и немощная; но я хорошо знаю, что все, что я говорю, я говорю для того, чтобы показать Того, Кто является Верховным Учителем”. В длинной версии эти осуждающие слова опущены. Джулиан больше не боится, что ее будут считать учительницей. Напротив, она говорит с мягкой авторитетностью человека, чье положение гарантировано. Теперь она, без сомнения, признанная затворница; набожная женщина, чье особое призвание известно и к которой люди приходят за духовным обучением. Более того, в этой книге она

рассказывает нам, что всего через двадцать лет, меньше трех месяцев, после того, как ей было видение, она внутренне осознала важность всех его деталей, какими бы “туманными и безразличными” они ни казались. Следовательно, ей было за пятьдесят, когда она написала или продиктовала это; и оно содержит плоды не только ее первого яркого опыта, но и всех размышлений, с помощью которых из него был извлечен последний атом значимости, “просветлений и прикосновений того же Духа”, которые сохранили свежесть откровения в последующей жизни.

Как она сама говорит — поскольку ее способности к самоанализу были замечательными — “первые начала” и последующие “призрачные учения”, наконец, настолько слились в ее понимании, что она не могла их разделить. Параллель этому есть и в жизни Беме. Он говорит, что в ненормальном состоянии, вызванном созерцанием полированного оловянного блюда, он “понял Сущность всех Существ” — так же, как Джулиан “увидел Бога в Точке”, — но это потрясающее откровение лишь ошеломило его и лишило дара речи. Только после двенадцати лет медитации, во время которой он почувствовал, как семя истины “раскрывается внутри него подобно молодому растению”, он смог описать это.

Когда мы сравниваем две версии сочинения Юлиана, мы находим много различий, которые напоминают нам об этом признании. Хотя вся доктрина длинной книги на самом деле подразумевается в короткой книге — поскольку, по выражению Беме, это развитие растения из одного семени, — мы видим, что самые красивые и поэтичные отрывки содержатся только в длинной версии. Они являются плодом медитации над видением. Работа подсознания Джулиан в ее трансе предоставила лишь сырой материал, поскольку вдохновение поэтессы дает лишь грубое начало стихотворения. Более того, с возрастом ее характер углубился и стал богаче. Она использовала свой талант, чтобы помогать другим душам, и он увеличился. Она тоже училась и нашла очень тонкий и красивый язык, которым можно было выразить свое видение истины. Хотя даже первая версия ее книги демонстрирует богословские знания, которые посрамили бы большинство современных христиан, в более поздней работе эти знания значительно расширены. Чтение было частью обязанностей отшельницы, считаясь важным элементом молитвенной жизни; и разумное чтение явно подпитывало глубокие размышления Джулиана о характере Бога. В ней был почти идеальный баланс между интеллектуальной и эмоциональной жизнью, и мало найдется женщин-мистиков, о которых мы могли бы сказать это.

Интересен вопрос о ее литературных источниках. Тщательное изучение ее откровений ясно показывает, что даже когда была написана краткая версия, она уже была знакома со многими теологическими концепциями; в то время как размышления, которыми обогащена длинная версия, и более полные описания ее духовных “Проявлений” в ней показывают, что она обладала, по крайней мере, к середине жизни, значительным знанием языка августиновского богословия и коренных идей христианского мистицизма. В ее понимании многие из этих идей имеют особую окраску, которую им придал мейстер Экхарт и его школа; и предполагают, что Джулиан в то или иное время соприкасался с характерно доминиканским типом мистицизма, который лучше всего известен нам по работам Сузо и Таулера. В своем учении о грехе — “Я не видела греха, ибо верю, что у него нет ни субстанции, ни какой-либо части бытия” — она следует, фактически почти цитируя, высказыванию Экхарта о том, что “зло - это не что иное, как лишение бытия; не следствие, а дефект”. Точно так же смелое утверждение Экхарта о том, что грех имеет свое место в схеме — “Поскольку Бог, в некотором смысле, также желает, чтобы я совершал грехи, я не желаю, чтобы я их не совершал”, — похоже, находит более мягкое

отражение во взгляде Джулиана на грех как на очищающий бич и на шрамы, которые он оставляет на искупленной душе, как на “не раны, а поклонение”. Ее прекрасное высказывание о том, что мы - блаженство Бога, “ибо в нас Он наслаждается бесконечно”, кажется выводом из экхартовского парадокса: “Бог нуждается во мне так же сильно, как я нуждаюсь в Нем”. Она получила, возможно, из того же источника, древнее мистическое представление о прецессии души от Бога и возвращении к Нему. “Душа, - сказал Экхарт, - создана для того, чтобы она могла течь обратно на дно бездонного источника, откуда она вышла”. “Так я понял, ” говорит Джулиан, “ что все Его благословенные дети, вышедшие из Него по природе, будут снова приведены в Него благодатью”; и снова “все виды, которые Он заставил вытекать из Него для исполнения Его воли, будут восстановлены и снова приведены в Него”. Здесь, опять же, голый экхартовский монизм, кажется, передается через более человеческий и более духовный темперамент. Она также согласна с немецкими мистиками в своем учении о Боге как “основе души”. “Наша душа так глубоко укоренена в Боге и так бесконечно ценится, что мы можем прийти к познанию этого только тогда, когда впервые познаем Бога.... Бог ближе к нам, чем наша собственная душа, ибо Он - основа, на которой стоит наша душа, и Он - средство, которое удерживает сущность и чувственность вместе, чтобы они никогда не расходились ”. Итак, Таулер говорит: “Человек, который искренне желает войти внутрь, несомненно, найдет здесь Бога, ибо Бог никогда не отделяет Себя от этой основы. Бог будет присутствовать с ним, и он найдет здесь вечность и будет наслаждаться ею”.

Откровение Юлиана было получено в 1373 году, а длинный текст в том виде, в каком мы его имеем, был написан где-то после 1393 года. Экхарт умер в 1329 году, Таулер - в 1361-м, а великий Рейсбрук, чей мистицизм во многом обязан своей спекулятивной стороной философии Экхарта, - в 1381 году. Влияние их учения быстро распространялось, и лишь немногие монахи-проповедники с внутренним настроем могли избежать его. В четырнадцатом веке на этих монахов-проповедников была возложена особая обязанность давать монахиням основательные богословские наставления. Обычно это делалось с помощью народных проповедей и наставлений, разновидностями которых являются сохранившиеся проповеди Таулера: и, возможно, именно благодаря таким наставлениям, данным в монастыре Кэрроу, Джулиан получила те особые знания доминиканского мистицизма, те контакты с августинианской и викторианской мыслью, от которых, по-видимому, зависит более философская сторона ее откровения. Параллели с ее великой современницей СвятойЕкатериной Сиенской, которые отметил профессор Эдмунд Гарднер, вероятно, связаны с тем фактом, что обе женщины черпали свои идеи из какого-то более раннего источника. Ее сходство с Рейсбруком также можно объяснить. Его *Семь монастырей*, *"Царство возлюбленных Божьих"* и *"Украшения духовного брака"* были завершены до 1350 года, и известие о них быстро достигло Восточной Англии через фламандскую колонию, основанную в Норвиче. В творчестве Джулиан можно проследить несколько близких соответствий с ним; особенно ее концепция вечной жажды Бога и любовного томления, так похожая на “алчущую, но щедрую любовь к Богу” Рейсбрука, и начальная фраза ее Третьего Откровения: “После этого я увидела Бога в Точке”, которая напоминает нам о великом определении в *"Семи монастырях"*, “Той точке, в которой все наши жизни находят свой конец”. Таким образом, Джулиан представляет собой первое появление в английской литературе течения традиции, которое не представлено в классической школе английского мистицизма, идущей от Ролла. Эта школа, по-видимому, не оказала на нее большого влияния; в ней мало что напоминает нам о ней или о той группе созерцателей, которые создали *"Облако неведения"* и сопутствующие ему работы. Ее истинное родство с

христианским платонизмом, который святой Августин ввел в богословие, и его развитием в работах Эриджены и Экхарта. Но когда мы в полной мере осознаем влияние устного обучения и чтения на ее работу, истинная оригинальность этой работы становится только более очевидной. Чтение и преподавание питали ее спекулятивный ум и помогали ей понимать и выражать свой собственный опыт; но этот опыт по своей сути был независим от интеллектуального знания. Это был плод глубоко мистической и поэтической натуры, размышлявшей о концепции Бога, общей для средневекового христианства. Юлиан обладал в высокой степени конструктивным религиозным гением; и для такой натуры достаточно выразительной фразы, чтобы пробудить “призрачное видение”.

Невозможно в коротком эссе дать сколько-нибудь полный отчет о ее преподавании. Это учение сосредоточено на ее собственном горячем сознании Бога как всепревосходящей, но всеохватывающей реальности; концепция одновременно философская и практическая. Для Джулиана, как и для платоников, Бог - это сумма высших духовных ценностей— “Он есть все, что хорошо на мой взгляд, и все, что хорошо, это Он”. Ее восприятие Божественной Имманентности особенно интенсивно и выражено в самых сильных выражениях. “Бог добр (природа) в Своем существе: то есть та доброта, которая есть в природе, это и есть Бог. Он - основа, Он - субстанция, Он - то же самое, что и добрая голова”, и снова: “Я совершенно точно увидел, что наша субстанция - в Боге, а также я увидел, что в нашей чувственности есть Бог ... ибо Ему угодно блаженно царствовать в нашем понимании, и покоиться в нашей душе безмятежно, и пребывать в нашей душе бесконечно, пока все мы работаем в Нем”. Но это живое ощущение Божественной реальности, как самой основы бытия, тесно связано с ее преданностью личности Христа. Ее теологический путь, как и ее мистический опыт, лежал через человеческое к Божественному, через эмоциональную реализацию Страсти к интеллектуальному видению Божества. В первом откровении из всех мы сталкиваемся с резким противопоставлением этих двух аспектов истины; ибо там ее видение окровавленного Тернового венца с его сокровенной привлекательностью для сердца уравнивается другим ее внутренним видением “Божества, видимого в моем понимании”. Длинная версия ее книги развивает эту простую интуицию Божества в очень красивое описание Святой Троицы — всегда одной из любимых тем Джулиана, — но на самом деле все это подразумевается в первом кратком высказывании, которое сразу же затрагивает характерную для нее струну интимности и благоговения, или, как она выражается, “страха и уныния Бога”. В католическом учении о Троице, которое никогда не было далеко от ее мыслей, она нашла связь между этими личными и безличными представлениями. Это полуплатоническое представление о Христе, Вечной Мудрости, как “Матери” души, которое является одной из ее самых оригинальных концепций, здесь занимает свое место бок о бок с другой, более метафизической интуицией того безусловного Божества, в котором “Все сущее имеет Бытие”. “Ибо вся наша жизнь состоит из трех частей: в первой у нас есть наше бытие, во второй у нас есть наше возрастание, а в третьей у нас есть наше исполнение: первая - это природа, вторая - милосердие, а третья - благодать. Впервые я понял, что высокое могущество Троицы - это наш Отец, и глубокая мудрость Троицы - это наша Мать, и великая любовь Троицы - это наш Господь: и все это мы имеем в природе и в нашем существенном создании.... Вся честная работа и все сладкие, добрые услуги дорогого материнства неподходящи для Второго Человека ... и все это - одна Любовь”.

Это сочетание личного и метафизического видения не уникально. Мы снова находим его у францисканской созерцательницы Анджели из Фолиньо. Но натура Джулиана богаче и мягче, а учение о любви, которое она вывела из своего опыта, более глубокое. Здесь, в этом

гармоничном осознании самых человеческих и самых философских аспектов религиозного опыта, она типична для христианского мистицизма в его лучшем проявлении. Она избегает, с одной стороны, чрезмерного интеллектуализма неоплатоников, а с другой - неприятного избытка религиозных эмоций, но при этом черпает из опасений как сердца, так и головы все элементы, необходимые для полноценной духовной жизни. Человеческий элемент, привнесённый христианством, со всеми присущими ему эмоциональными ценностями — какой бы символической ни была обязательно эта сторона созерцания, — искупает философский мистицизм от ясной холодности, высокого превосходства, которые св. Августин осуждал это у платоников. Но в равной степени именно философская подоплека, суровое поклонение этой троице Света, Жизни и Любви, в которую, как говорит Джулиан, мы облачены теснее, чем тело в свои одежды, спасает мистический пыл от его худших проявлений. Вот она есть и всегда будет одним из самых надежных проводников к созерцательной жизни.

Еще одним особым качеством учения Юлиана является его здоровый, энергичный, утвердительный характер. Единственные два греха, которые она сурово осуждает — и называет их не грехами, а болезнями, — это лень или отсутствие энтузиазма, а также сомнительный страх или отсутствие надежды. Энтузиазм и надежду она рассматривает как важнейшие факторы в жизни души. Свет, Жизнь и Любовь, которые формируют ее окончательное определение триединой Реальности — Мать, Брат и Спаситель, которые являются ее ближайшими образами отношений Христа с человеком, — это концепции, которые убивают те благочестивые настроения, которые Р. Л. Стивенсон назвал “дим, дем и доуи”. Отношение Бога к человеку “вежливое, радостное”, и мы оказываем Ему меньше чести торжественностью, чем “ликованием веселья и радости”. Для нее истинным является только добро, а зло - пустота, отсутствие истинного. только реальность; платоническое понятие, которое всегда было дорого мистикам. “В этом голом слове ” Грех”, - говорит Юлиан, - наш Господь вообще напомнил мне все, что не есть хорошего ... но я не видел греха, ибо я верю, что он не имеет ни субстанции, ни части бытия, и его нельзя познать иначе, как по боли, которую он вызывает ”. Отсюда следует, что наше внимание должно быть направлено не на предотвращение или рассмотрение греха, а на понимание и наслаждение добром и реальным. “Созерцание грехов других людей создает как бы густой туман перед глазами души”, - говорит Джулиан. Ее самое сильное осуждение - болезненное размышление о прошлых грехах и ошибках. “Справедливо, что по милости Божьей Он забывает наши грехи, когда мы каемся, справедливо и то, что Мы забудем наш грех, всю нашу тяжесть и все наши сомнительные страхи”. В конце концов, этот мир - всего лишь ясли для небес, и его обитатели в основном духовные младенцы, которых не нужно воспринимать слишком серьезно. “Я не понимала в этой жизни ничего более высокого, чем детство”; и отношение Бога к нашим младенческим душам - это отношение “доброй любящей Матери, которая понимает нужды своего ребенка и заботится о них с нежностью, какой требуют вид и условия материнства”.

Ни один современный психолог не мог бы быть более настойчивым, чем этот отшельник четырнадцатого века, в том, что касается глупости беспокойства, долга уверенности, веселья и надежды. “Несмотря на нашу простую жизнь и нашу слепоту здесь, все же наш учтивый Господь бесконечно наблюдает за нами в этой рабочей радости; и из всего, что мы можем доставить ему наибольшее удовольствие, мудро и истинно верить и наслаждаться вместе с Ним и в Нем”. Она возвращает примитивную христианскую настойчивость в отношении радости — уверенного счастья — как единственного верного признака духовной жизни. Если у нас этого нет, то это потому, что нам не хватает веры и здравого смысла, которые видят жизнь во всем и

бескорыстном свете. Однажды, по словам Джулиан, она была склонна беспокоиться о Божьей работе в душе друга, которого любила, и получила разумный ответ “как бы от дружелюбного человека”: “Прими это в целом! и узри милость твоего Господа Бога, когда Он проявляет ее к тебе, ибо это большее поклонение Богу - видеть Его во всем, чем в чем-то особенном”. В этих словах мы находим полный рецепт счастья и внутреннего покоя. Все сотворенное, как видела Джулиана в своем видении, - всего лишь “мелочь величиной с лесной орех” по сравнению с Божественной жизнью, которая создает, хранит и любит его, и может быть познана в тех внезапных проблесках совершенства, которые мы называем Добром, Красотой и Истиной. Это, на ее языке, “вежливое проявление Самого Бога”, и мы, скорее всего, столкнемся с ними, когда будем воспринимать миры природы и благодати “в целом” и воздерживаться от частичной или эгоистичной критики и требований. Несоблюдение этого простого правила, по ее мнению, является истинной причиной человеческих страданий и волнений. “Это причина, по которой не у всех нас легко на сердце и на душе; что мы ищем здесь покоя в тех вещах, которые так малы, в которых нет покоя, и не знаем нашего Бога, который Всемогущ, Премудр и Всеблаг”.

МИСТИЦИЗМ В СОВРЕМЕННОЙ ФРАНЦИИ

I SŒUR THÉRÈSE DE L'ENFANT-JÉSUS

Та христианская традиция духовной жизни, которая была специально развита внутри религиозных орденов - с ее определенной целью, методичным обучением самопреодолению и искусству молитвы — часто рассматривается как простой пережиток средневековья, сохранившийся в самых разных уголках, но не имеющий точек соприкосновения с нашим современным миром. И все же эта традиция живет и сейчас, так же верно, как во времена святой Гертруды или святой Терезы. Она продолжает проявлять свою таинственную привлекательность, преображая тех, кто поддается ее влиянию, и создавая тот особый тип характера и опыта, который так ясно отмечен в историях католических святых. В мире перемен это почти не изменилось. В созерцательных монастырях царит та же шкала ценностей, то же презрение к телу и безраздельное внимание к интересам души, то же избегание всякого комфорта или удовольствия и страстное принятие боли, что раскрывается в стандартных трудах христианского аскетизма. В этих домах мистицизм по-прежнему остается практическим искусством: получаемое там образование представляет собой классическую духовную дисциплину запада и все еще сохраняет свою преобразующую силу. Благодаря этому души получают доступ к истинному миру духа и постигают под символами вечные ценности, которые не осознаются их собратьями-людьми. Благодаря этому они получают поддержку посредством сложной настройки сознания и сублимации инстинктов, которые необходимы, когда центр жизненных интересов смещается с физического на высший уровень. Это факт, который изучающим психологию, и особенно религиозный опыт в его интенсивной форме, не следует игнорировать. Им нет необходимости обращаться к средневековью за примерами воздействия аскетического воспитания и созерцательной практики или за характерными

образцами “святого типа”; их можно найти в наш собственный период и изучать в их связи с нашим современным миром.

Те, кто рассматривает этот святой тип как оранжерейное растение, выращенное в условиях, которые, по-видимому, защищают его от соблазнов и отвлечений обычного существования, могут иметь мало представления ни об идеалах монастыря, ни о жизни в монастыре. Строгая монашеская дисциплина - самая искушающая школа добродетели, когда-либо изобретенная. Она в корне уничтожает легкомысленное благочестие и "потусторонность". Это придает стойкое смирение, которое является защитой от всех унижений и разочарований. Это не оставляет места индивидуальным вкусам и предпочтениям, религиозным или светским. Его ученики должны научиться ни на что не обижаться, ничего не требовать; терпеть унижения, любить и служить всем без различия, без личного выбора; даже отказываться от особых утешений религии. Распространенное представление о монастыре как о месте проведения впечатляющих религиозных церемоний, разнообразном простом шитье, благочестивыми сплетнями и "молитвенницами", далеко от истины. С внешней стороны, благоустроенный монастырь обеспечивает напряженную, практичную семейную жизнь самого строгого вида, со множеством обязанностей, как религиозных, так и домашних, бесчисленными требованиями к терпению, добродушию и бескорыстию и редким поводам для расслабления. Со своей скрытой стороны, это средство для тренировки и закалки духа, развития его высших сил и помощи ему все более и более полностью концентрировать свое внимание на вечных реальностях. Это воспитание все еще дается во всей его полноте; и классический, святой характер все еще формируется, с его особым культивированием любви, кротости и самопожертвования, уравновешенных энергией, мужеством и силой воли.

Святость - это ориентация духа на высшую Реальность. Для верующего в любую теистическую религию никакое отношение души не может быть проще, естественнее, чем это. В этом нет ничего такого, что заслуживало бы названия ненормального, архаичного или фантастического. Сложности, которыми она окружена, неестественный вид, который она приобретает для практичных людей, - все это проистекает из ее столкновения с запутанными интересами и извращенными идеалами мира. Таким образом, отступление от этого клубка фальшивых интересов, построение последовательной вселенной, в пределах которой "я" может развивать свои высшие силы и чистейшую любовь, считается обязательным для тех "я", в ком эта врожденная склонность к Богу достигает сознательного уровня. В этих духах "призвание" к особой жизни в переписке со сверхчувственным воспроизводит на более высоком плане призвание художника или поэта. Все лучшие энергии и желания "я" направлены в этом направлении, и оно достигнет гармоничного развития, только объединившись вокруг этого центра интересов и подчинившись воспитанию и дисциплине, которые обеспечат его господство. Символы, которыми снабжен религиозный мир, моральный закон, который в нем соблюдается, - все это способствует достижению одной цели и находит свое оправдание в ее достижении.

Внутри христианской церкви, и особенно в том, что технически называется “религиозной жизнью”, эти символы и этот закон не менялись на протяжении многих веков; и тип личности, который они развивают, не сильно изменился с тех пор, как он впервые появился в истории монашества. Острое чувство тесного общения с личным Богом, обладающим человеческими качествами, и непосредственной ответственности перед Ним; полный отказ от желаний в сочетании с поразительным упорством в достижении цели; презрение к простому комфорту как

в духовных, так и в физических делах; радостное и нетерпеливое принятие боли — вот качества христианского святого, и они все еще воспитываются в соответствующих предметах жизнью в монастыре. Эти факты были в изобилии продемонстрированы в течение последних тридцати лет группой французских мистиков-кармелиток, из которых наиболее известна Тереза Мартин, уже ставшая объектом широко распространенного *культа* под именем сестры Терезы де Поклоняющийся Иисус. Другие, кто оплатит учебу, - Элизабет Катеэ, или сестра Элизабет де ла Трините (1880-1906) и мать Мари-Анж де л'Фанфан-Жезюс (1881-1909). Ясно, что в этих молодых женщинах — ибо все они умерли, не дожив до тридцати лет, — мы имеем дело с подлинным возрождением традиционного католического мистицизма. Их опыт обнаруживает много тесных соответствий с опытом великих мистиков прошлого; у них можно проследить то же развитие внутренней жизни, и они знали из первых рук по крайней мере некоторые из тех форм духовного сознания, которые описаны Рейсбруком, Анджелой Фолиньо, святой Терезой и святым Иоанном Креста.

Первой по времени и значимости — поскольку остальные в большей или меньшей степени зависели от ее влияния и примера - была Тереза Мартин, родившаяся в Алансоне в 1873 году и умершая в 1897 году. Последние девять лет своей жизни она провела в монастыре кармелиток Лизье в Нормандии; там она написала духовную автобиографию "*История одного человека*", которая с тех пор переведена на все европейские языки. В ее жизни, которая с исключительной ясностью демонстрирует реальность и движущую силу того инстинкта, который известен как религиозное призвание, и в инцидентах, связанных с ее смертью и *культом*, мы находим много наводящих на размышления параллелей с историями исторических святых. Эти параллели часто помогают нам определить истинное значение утверждений в этих историях; указывая на возможное происхождение многого, что сейчас кажется экстравагантным и ненормальным, и восстанавливая их реальное положение в человеческой расе мужчин и женщин, которые утратили свои жизненные качества, восходя к алтарям Церкви.

В первую очередь мы замечаем у Терезы, в какой степени наследственность и окружающая среда способствовали формированию у нее исключительно религиозного темперамента. Она унаследовала от обоих родителей склонность к аскетизму. Ее отец, будучи молодым человеком, безуспешно пытался стать послушником в Большом Святом Бернаре; ее мать хотела быть сестрой милосердия. Их брак носил характер религиозного посвящения; и их единственным желанием было иметь детей, которые могли бы быть посвящены служению Богу. Родилось девять человек, из которых четверо умерли в младенчестве. Все пять выживших девушек поступили в монастырь, к которому действительно вся их жизнь была идеальной подготовкой. Мысль о замужестве, похоже, никогда не приходила в голову ни одному члену семьи. Таким образом, Тереза, младший ребенок, выросла в доме, который был настоящей форпостом духовной жизни, хотя и был полон счастья и теплой привязанности; и благодаря этому он привился к тому пуританству и отрешенности от мира, которые характерны для настоящего католического благочестия. Там представление о земном существовании как о "школе для святых" считалось само собой разумеющимся, а верховенство религиозных интересов никогда не подвергалось сомнению: обо всех делах и словах, какими бы тривиальными они ни были, судили по тому горю или удовольствию, которое они принесли бы Богу. Даже когда она была крошечным ребенком, ей давали нитку бус, чтобы она подсчитывала "жертвы", приносимые каждый день. Семья Мартинов жила, по сути, в мире грез, по существу идентичном вселенной средневекового благочестия. Он был населен ангелами и демонами, чьи действия постоянно отмечались; его двери всегда были открыты для прихода чудес, его человеческие обитатели

были объектами особой заботы Пресвятой Девы, каждое случайное событие было результатом Божественного вмешательства. Для них эта вселенная была реальной, а не символической. Их умы инстинктивно отвергали каждое впечатление, которое противоречило ему; и его несоответствия другому — возможно, столь же символическому и менее прекрасному — миру нашей повседневной жизни оставались незамеченными. Самые причудливые легенды о святых были буквальными фактами; все реликвии были подлинными, ибо большинство из них были полны сверхъестественной силы. Святой Дом Лоретто, лик Святой Екатерины Болонской, все еще отмеченный поцелуем Младенца Христа, нашел в них добровольных и благоговейных верующих. И все же эти грубые символы, понятые таким образом буквально, стали для них средством подлинной трансценденции. Доминирующие интересы семьи были поистине сверхчувственными; в ней поощрялась энергичная духовная жизнь, отмеченная смирением и любовью, истинной добротой, полным бескорыстием, мужественным отношением к несчастью и боли.

Таким образом, с самого рождения Тереза была защищена от любого риска интеллектуального конфликта и окружена гармоничными способствующими внушениями, которые стремились уложить ее эмоциональную жизнь в единую форму. Такое воспитание вряд ли могло не сформировать характер бунтарки или святой, но в Терезе не было склонности к бунту. Ее темперамент — пылкий, с богатым воображением, ненормально чувствительный и психически неуравновешенный — склонял ее к восторженному принятию религиозных идей, и даже в детстве она проявляла пыл и преданность, превосходящие пыл ее сестер. Когда она была еще маленькой девочкой, двое старших один за другим ушли из дома, чтобы стать монахинями в монастыре кармелиток в Лизье. Уход первой, Полины, был сокрушительным горем для Терезы, которой в то время было около девяти лет, и, по-видимому, положил начало ее собственному желанию стать монахиней. Она сказала настоятельнице монастыря, что тоже намеревается стать кармелиткой и желает немедленно принять постриг. Преподобная мать, женщина добрая и здравомыслящая, не рассмеялась, но посоветовала ей подождать, пока ей не исполнится шестнадцать, а потом попробовать себя в профессии. В этом детском стремлении меньше абсурда, чем кажется на первый взгляд, ибо религиозный тип часто странно развит не по годам. Как склонность к музыке или рисованию может проявиться в раннем детстве, так и чувство призвания может пробудиться задолго до того, как будут полностью поняты последствия этого таинственного импульса. Так, Элизабет Катес, впоследствии сеньора Элизабет де ла Трините, решила стать монахиней, когда ей было семь лет, и в этом возрасте начала управлять своей внутренней жизнью. Она и Тереза помогают нам понять истории, видения и самоотверженность маленькой Святой Екатерины Сиенской; или Святой Екатерины Генуэзской и мадам Гийон, которые обе в двенадцать лет пожелали вступить в религиозный орден. Во всех подобных случаях мы сталкиваемся со странным феноменом ускоренного развития, что особенно заметно в случае Терезы, которая, несомненно, обладала, несмотря на великую простоту своей натуры, настоящим гением духовной жизни.

Она также обладала, и в заметной степени, особенно чувствительной психической организацией, которая наблюдается у многих исторических мистиков. За отъездом ее сестры в монастырь последовала длительная и тяжелая нервная болезнь. Это было вылечено с помощью формы самовнушения, для которой можно найти много параллелей в истории религиозного опыта взрослых, хотя и мало в истории детей ее возраста. Этот инцидент Тереза описала в своих мемуарах с большой ясностью и честностью. В критический момент болезни, когда она была доведена до крайнего отчаяния и слабости, терзаемая галлюцинациями и страхами, три ее

сестры пришли в ее комнату и преклонили колени перед статуей Пресвятой Девы, молясь о ее исцелении. Больная девочка, тоже молившаяся изо всех сил, внезапно увидела, как статуя ожила и с улыбкой приблизилась к ней. Мгновенно молитва была услышана, ее боли и галлюцинации оставили ее, и она выздоровела. Рассказанное “видение” — и, конечно же, принятое за чистую монету как сверхъестественная благодать — сделало Терезу с этого времени привилегированной душой. Это, безусловно, указывало на ее ненормальную внушаемость, сравнимую с той, которая выявилась в результате несколько похожего случая из жизни Джулиана Норвичского, и было не лишено значения для ее будущего развития.

Религиозная трансформация и экзальтация, столь часто испытываемые в подростковом возрасте, проявляются у Терезы в наиболее интенсивной форме. Это началось, когда ей было тринадцать, из-за другого нервного заболевания, очевидно, вызванного болезненными размышлениями о собственном предполагаемом несовершенстве — духовного недуга, хорошо известного религиозным руководителям как “щепетильность”, - и именно с этого периода она впоследствии датировала начало своей настоящей духовной жизни. Детская решимость стать кармелиткой теперь окрепла, и когда ей исполнилось четырнадцать, она рассказала отцу о своем собственном неистовом осознании призвания, уверенности, которую ничто не могло поколебать. Ее внутренняя жизнь была в это время удивительно зрелой. Она была не ханжой, а чувствительной и любящей маленькой девочкой; однако ее автобиография полна высказываний, которые удивляют нас своей глубиной и мудростью, когда мы вспоминаем возраст ребенка, который думал и произносил их. Благодаря постоянной практике небольших отречений самоотречение стало теперь для нее привычным; ибо именно то, что она называла “маленькой тропинкой” непрерывных, но незаметных жертвоприношений и добрых дел, а не какие-либо ненормальные аскезы или набожность сформировали ее характер. Хотя она была совершенно свободна от всякой духовной гордыни, более того, она была вполне уверена в своей причастности к Божественному порядку и в авторитете впечатлений, которые она получала от него.

“En ce temps-là, je n’osais rien dire de mes sentiments intérieurs; la voie par laquelle je marchais était si droite, si lumineuse, que je ne sentais pas le besoin d’un autre guide que Jésus ... je pensais que pour moi, le bon Dieu ne se servait pas d’intermédiaire, mais agissait directement.”

Это смелые слова для молодой девушки, воспитанной в самом строгом провинциальном благочестии, которую научили не доверять частным суждениям и считать своего директора представителем Бога. В них мы видим действие той сильной воли, силы инициативы и ясного представления о ее собственных потребностях и обязанностях, которые избавляют ее часто эмоциональный религиозный пыл от безвкусицы. Это правда, что она может выразить и выражает этот пыл сентиментальным языком, который является наименее привлекательным элементом французского благочестия. Чувство особого родства и особой судьбы, которое все больше и больше овладевало ею, намного превосходило ее способности к осознанию или самовыражению; и, к сожалению, заставляло ее называть себя “флереттой”, “миниатюрной невестой”, даже “жуэ” Иисуса, и замечать в слишком многих случайных событиях свидетельства “изысков любви для меня”. И все же мы не можем забывать, что подобные заявления, одинаково оскорбительные на современный вкус, изобилуют у некоторых величайших исторических мистиков, и что их полная неприятность смягчается для нас только причудливыми и архаичными фразами, в которых они выражены. Хотя, без сомнения, эти заявления представляют вторжение человеческих желаний и инстинктов в область духовного

опыта, его естественную тягу к защите и личной любви; они также свидетельствуют о сильном личном сознании мистиком тесного общения, сознании, которое намного превосходит бедный словарный запас и банальные символы, с помощью которых это должно быть рассказано.

Поэтому мы не можем отмахнуться от Терезы Мартин как от простой жертвы религиозной эмоциональности, потому что ее ментальное оснащение неадекватно ее духовному опыту. Более того, когда мы вспоминаем удивительную энергию и целеустремленность, с которыми, едва достигнув пятнадцати лет, этанежная и любящая дом девочка, движимая сильным чувством призвания, спланировала и провела через пожизненную разлуку с отцом, которого она обожала, и миром природы, который она любила, мы вынуждены признать в ней элемент величия, сильную и предприимчивую душу. С уверенностью в своем долге, которую ничто не могло поколебать, Тереза от своего имени побеседовала с настоятелем ордена, который пренебрежительно отнесся к ней, и епископом епархии, который был добр, но увиливал от нее; потребовав у них разрешения принять постриг немедленно, вместо того чтобы ждать обычного достижения двадцати одного года. Более того, когда ее отец отвез ее в Рим с группой французских паломников, когда все они были приняты папой римским, у неехватило смелости обратиться к нему напрямую — хотя священник, ответственный за паломничество, запретил это — и попросила его поддержки. В конце концов она убедила власти в своем особом призвании, и ей разрешили стать послушницей в самом суровом из всех религиозных орденов в неслыханном пятнадцатилетнем возрасте.

Ее карьера кармелитки была далека от череды мистических наслаждений, купания в лучах божественного солнца, которыми некоторые представляют себе созерцательную жизнь. Теперь она испытала обычную участь "сведущих" в мистике; расплачиваясь за свою религиозную экзальтацию реакциями, длительными периодами засухи, которые, несомненно, были частично вызваны психическим истощением. Затем, в дополнение к постоянным маленьким жертвам, самоограничениям и епитимьям, которые она налагала на себя, ей казалось, что она погрузилась, по ее словам, в "ужасную пустыню", в "глубокую ночь" темноты и одиночества; и сама молитва стала тоскливой и нереальной. "Tout a disparu ... ce n'est plus un voile, c'est un mur qui s'élève jusqu'aux cieux et couvre le firmament étoilé." Но внутренняя жизнь, которая питалась твердым учением святого Иоанна Креста, могла стойко переносить эти лишения и превращать внутреннюю бедность в благо. Внешне ее жизнь тоже была трудной. Ее начальники, кажется, сразу разглядели в ней то особое качество души, которое способно к святости; и поскольку каждая община стремится воспитать святую, они энергично взялись за суровую задачу воспитания Терезы в соответствии с ее предназначением. Все еще будучи ребенком, чувствительной и физически хрупкой, она не упускала возможности для самоотречения и унижения. Отмечались ее самые незначительные недостатки, пресекались ее самые разумные желания, игнорировались ее достоинства. Когда ее здоровье начало ухудшаться из—за такого образа жизни, который был выше ее сил, и у нее появились первые признаки туберкулеза — этого бича монастыря, настоятельница в своем неистовом рвении к душам даже отказалась освободить больную девушку от посещения ночного отделения. "Une âme de cette trempe, disait-elle, ne doit pas être traitée comme un enfant, les dispenses ne sont pas faites pour elle. Laissez-la. Dieu la soutient."

Это суровое обучение сделало свое дело. У Терезы была героическая душа, хотя ее мужество и великодушные проявления по большей части мелкими и незаметными способами. Она сказала, что чувствовала в себе страстное желание быть солдатом, апостолом, мученицей; и в пределах

монастыря она нашла средства удовлетворить эти желания. “Elle accomplissait simplement des actes heroïques”, - сказал Настоятельница после ее смерти. Решив, по ее собственной метафоре, стать “победительницей любви”, ее храбрый дух никогда не колебался в своем добровольном принятии боли. Она скрывала свои душевные и физические страдания, боролась со своей нарастающей слабостью, без колебаний ела грубую пищу, из-за которой заболела, отказывалась от любого утешения и улучшения. Этим трудным, но смиренным путем она за несколько лет поднялась до высот совершенного самопобеждения и нравственного совершенства: пройдя через страдания к состоянию, в котором любовь и полная самоотдача ради любви были осознаны ею как главный секрет духовной жизни. “La charité me donna la clef de ma vocation.... Enfin, je l’ai trouvée. Мое призвание - это любовь”.

В этой совершенной любви, простирающейся от мельчайших актов служения до самых сокровенных переживаний души, она нашла — как это делал каждый мистик — тот объединяющий принцип действия, который один придает смысл жизни. В его свете были решены все проблемы и раскрыт смысл всех переживаний. Итак, Джулиана из Норвича, через пятнадцать лет после своего первого откровения, получила ответ с призрачным пониманием: “Хочешь ли ты понять, что твой Господь имел в виду под этим? Пойми это правильно, Любовь была его смыслом. Кто показал это тебе? Любовь. Что показал он тебе? Любовь. Зачем он показал это? Из любви. Удерживай себя в этом, и ты поймешь больше в одном и том же; но ты никогда не будешь знать и смекать в этом что-то другое без конца”. Жить в этом сверхъестественном милосердии - значит приносить в мир преемственности незыблемые ценности вечности; следовательно, это качество, столь простое, но столь труднодостижимое, является единственным существенным качеством святых. “Pour atteindre à la vie idéale de l’âme,” said Elizabeth Catez, who so greatly exceeded her fellow-Carmelite in philosophic grasp, though not in moral beauty, “je crois qu’il faut vivre dans le surnaturel, prendre conscience que Dieu est au plus intime de nous, et aller à tout avec lui: alors on n’est jamais banal, même en faisant les actions les plus ordinaires, car on ne vit pas en ces choses, on les dépasse. Une âme surnaturelle ne traite pas avec les causes secondes, mais avec Dieu seulement ... pour elle, tout se reduite à l’unité.”

Тереза де л'Фанфан-Жезус пришла к этому завершению путем полного и великодушного самоотречения во всех повседневных событиях жизни; любовью, которая освятила “действия les plus ordinaires”. Своим любимым святым она считала Арссского кюре, потому что “он так глубоко любил свою семью и делал только обычные вещи”. Это была “маленькая тропинка” к сердцу Реальности, по которой, как она думала, могли идти все, и никто не мог сбиться с пути. “Aux âmes simples, il ne faut pas des moyens compliqués.” Хотя неутолимая жажда ее пылкой натуры к еще большему страданию и еще большей любви не раз выражалась посредством экстатического переживания, она отвергала все ненормальные “грации” и особые способности к созерцанию. “Je ne suis qu’un pauvre petit oiseau couvert seulement d’un léger duvet; je ne suis pas un aigle, j’en ai simplement les yeux et le cœur.” Ее духовная практика упрощалась по мере того, как она росла в понимании. В последние годы ее жизни Евангелия были ее единственной книгой благочестия, и ее молитвой стало “un élan du curur, un simple regard jeté vers le ciel”. И все же выраженная таким образом любовь не была просто “божественным дуэтом”. Она не была жертвой того узкого пыла, который находит свое удовлетворение в вертикальных отношениях с Божественным; ее религия была явно социального типа. “Я единственная кармелитка, покровительница всего мира”, - сказала она; и это рвение проявлялось не только в страстной любви, которую она дарила своей семье, но и в лучезарной привязанности ко всем живым существам — монахиням в монастыре, некоторые из которых были чрезвычайно

надоедливыми и даже недобрыми, ее друзьям и корреспондентам во внешнем мире, животным и птицам. Она всегда заботилась о своих ближних; она хотела помочь им, показать им свет, спасти их. Горячее служение и добровольное умерщвление плоти в ее жизни завершились восемнадцатью месяцами огромных физических страданий. Она умерла в сентябре 1897 года в возрасте двадцати четырех лет.

Тереза Мартин девять лет прожила в стенах небольшого, строго закрытого женского монастыря в провинциальном городке. Это здание и его унылая маленькая часовня сформировали обстановку ее религиозной карьеры. В ее окружении не было ничего впечатляющего, ничего, что могло бы удовлетворить те художественные инстинкты, которыми она, безусловно, обладала, намекнуть на поэзию и тайну духовной жизни. Ее возможности действовать были ограничены со всех сторон; ее творческий порыв нашел выражение только в написании какого-нибудь традиционного религиозного стиха и записи ее мыслей и переживаний, составленной не для публикации, а как акт повиновения своему Начальнику. Молитва, обучение послушников, семейная жизнь общины и небольшая переписка с людьми в миру были единственными каналами, по которым могла течь ее страстная любовь к человечеству. Эта запись может показаться не впечатляющей. Ее продолжение потрясающее. Изучающие историю часто обсуждали этапы и обстоятельства, благодаря которым простой мужчина или женщина, отличавшиеся только красивой и скромной жизнью, были превращены благоговением, любовью и способностью к мифотворчеству своих современников в сверхъестественное существо, наделенное магическими способностями. Эта трансформация произошла в наше время в лице Терезы де л'Энфан-Жезус. Эту молодую девушку, в жизни которой не было никаких странных происшествий, которая выросла в малоизвестном нормандском городке и намеренно заперлась в строжайшем монастыре, чтобы оставаться — как сказали бы "здравомыслящие" — похороненной заживо до самой смерти, теперь любят и вспоминают везде, где основана Римско-католическая церковь. Ее короткая и небогатая событиями жизнь повлияла и утешила бесчисленное множество других жизней. Ее "дело" было представлено, и хотя она еще не канонизирована, ее уже причисляют к лику святых. Посетить ее могилу на прекрасном кладбище на склоне холма недалеко от Лизье и понаблюдать за бесконечным потоком паломников, которые приезжают каждый день в году со всех уголков мира, чтобы попросить ее о помощи, оставить письма с объяснением своих потребностей и возложить на ее могилу благословение одежды младенцев или еды для больных, — значит понять, каким должно было быть святилище средневековой святой. Необходимо также кое-что понять о торжествующей силе характера и о том факте, что заключение сияющей личности в монастырь не означает погребения ее заживо.

Хотя вся ее короткая взрослая жизнь прошла за высокими садовыми стенами монастыря, и после того, как она приняла постриг, ее видели только члены ее семьи — и то в самых ограниченных условиях, — все же на момент ее смерти Тереза де л'Энфан-Жезус уже была известна и ценилась всем городом. Эта смерть была важным событием, вызвавшим необычайную демонстрацию любви и почтения. События, последовавшие за ней, представляют глубокий интерес. Здесь, в наши дни, мы наблюдаем стремительный рост и распространение *культы*, в точности подобного тем, которые последовали за смертью великих популярных святых Средневековья. Присутствует каждый элемент: оперативная организация паломничества, почитание могилы, раздача реликвий — в монастыре Лизье продаются открытки с щепками и кусочками соломы из кельи Терезы — бесчисленные сообщения о видениях, обращениях, "сверхъестественных ароматах" и чудесных ответах на молитвы.

Литература по этому вопросу уже обширна, и издается журнал, содержащий подробности о “милостях”, полученных с ее помощью. Причины, стоящие за подобными религиозными движениями, все еще неясны; но в культе Терезы Мартин мы находим ценный ключ к интерпретации сообщений из прошлого. Ее “чудеса”, в которых изучающие психические феномены найдут много интересного для себя, варьируются от излечения от рака до увеличения количества банкнот и даже включают восстановление отмерших черенков герани. Многие из них, очевидно, объясняются совпадением или галлюцинацией, некоторые являются замечательными примерами исцеления верой. Но некоторые, по-видимому, подкрепленные убедительными доказательствами, похоже, не поддаются рационалистическому объяснению.

Култ быстро утратил свой местный и, в конечном счете, национальный характер. Хотя французский католицизм справедливо считает Терезу своим особым достоянием, и преданность ей, вероятно, более распространена во Франции, чем где-либо еще, все же сейчас ее почитают во всех странах мира, и она распространяет свои благосклонности независимо от национальности. В Шотландии и Америке, в частности, есть множество историй о ее доброжелательном вмешательстве, по крайней мере, столь же убедительных, как и многое из того, что предлагают нам сторонники спиритуализма. Легенда о ней находится в стадии активного формирования, и во время войны к ней добавилось множество живописных происшествий. Говорят, она даже появлялась в британском штабе и давала советы в критический момент кампании. Значительная часть солдат-католиков, сражавшихся за Францию, вероятно, отдали себя под ее защиту и приписывают свою безопасность ее заботе.

A little time before her death, she said to her sister Pauline, “Une seule attente fait battre mon cœur; c’est l’amour que je recevrai et celui que je pourrai donner.... Je veux passer mon ciel à faire du bien sur la terre,” and again, “Je compte bien ne pas rester inactive au ciel, mon désir est de travailler encore.” В этих высказываниях, столь непохожих по своей энергичной активности на общепринятые устремления набожных людей, мы, вероятно, находим зародыш *еекульты*. Принято считать, что этот простой и любящий дух, покинувший тело со столькими неисполненными великодушными желаниями, действительно тратит свои небеса на добрые дела; и приписываемые ей деяния - это как раз те практические и дружеские акты доброты, посредством которых при жизни она выражала и совершенствовала свой дух любви.

II ЛЮСИ-КРИСТИН

Те изучающие мистицизм, которые чувствуют, что чисто уединенный тип духовности, наблюдаемый у Терезы Мартин и Элизабет Катеэ, слишком далек от обычного опыта, чтобы быть реальным для нас, могут найти нечто, чему они могут посочувствовать и чему могут научиться, в самораскрытиях замечательной созерцательницы, известной под псевдонимом Люси-Кристин.

Эта дама, чей духовный дневник был опубликован в 1912 году, была замужней женщиной из праздного класса, ведущей обычную жизнь человека ее типа и положения. Она родилась в 1844 году и вышла замуж в 1865 году. У нее было пятеро детей. В сорок три года она овдовела, а в 1908 году, после девятнадцати лет слепоты, умерла в возрасте шестидесяти четырех лет. Ничто не могло быть более заурядным, чем ее внешние обстоятельства. В религиозном плане она была точной и ревностной римской католичкой, безоговорочно принимавшей догмы и дисциплину

Церкви и усердно соблюдавшей все внешние обряды традиционного французского благочестия. Все свое время она посвящала семье и общественным обязанностям, иногда в Париже, иногда в своем загородном доме; и соседям она казалась примечательной только своей добротой, кротостью и любовью к религии. И все же ее внутренняя жизнь, о которой не подозревал никто, кроме ее приходского священника, для которого велся ее дневник, обладала богатством и оригинальностью, которые дают ей право на место среди католических мистиков и часто помогают нам понять значение и характер параллельных переживаний, которые описывают эти мистики. Ценность для изучения созерцателя, который одновременно так современен и так классичен, очевидна. Эта ценность усиливается тем фактом, что в течение многих лет Люси-Кристин ничего не знала о мистической литературе и была неосведомлена даже о названиях духовных состояний, которые так точно описывает ее дневник. Следовательно, в ее случае бессознательное подражание, которое объясняет большую часть так называемого мистического опыта, по-видимому, исключено.

Ее дневник — в настоящее время наш единственный источник информации — охватывает тридцать восемь лет: с 1870 по 1908 год. Однако первые двенадцать лет представлены лишь фрагментарными заметками, составленными в 1882 году, когда Люси-Кристин по предложению своего духовника начала вести подробный отчет о своей религиозной жизни. Какой бы точки зрения мы ни придерживались на ее теологическую ценность, эта летопись, безусловно, является первоклассным психологическим документом. Это работа женщины с заметным интеллектом; темпераментной философики и с большим интуитивным даром. Короткие мемуары, предваряющие французское издание, рассказывают нам, что даже в детстве она проявляла необычные качества; была серьезной, вдумчивой и в некоторой степени “экстрасенсорной”, подверженной вспышкам ясновидения и предчувствиям важных и трагических событий. Эта особенность, которая ей не нравилась и о которой она никогда не говорила, сохранялась на протяжении всей жизни; и ее присутствие в ней помогает нам понять, как впервые возникли многочисленные истории об аномальной силе, которой обладали мистики.

Ее характер ни в коем случае не принадлежал к тому отстраненному и бесчеловечному типу, который, как предполагается, присущ религиозной экзальтации. Она была пылкой и впечатлительной, дарила любовь и жаждала ее; ее качества и недостатки, по сути, были привлекательными. В своем дневнике она показывает себя чувствительной, идеалистичной и нежной; несколько непрактичной, очень легко ранимой, склонной к раздражительности и беспокойству. “Чрезмерное желание быть любимой, оцененной по достоинству, восхищенной теми, кого я люблю” было одним из искушений, против которых в молодости она считала необходимым молиться: другим было стремление к наслаждению, к личному счастью. Только после восьми лет прерывистого мистического опыта она узнала секрет внутреннего покоя: “потерять свои собственные интересы ради интересов Бога и получить взамен долю в Его интересах”. Хотя “активность и практические способности Марты” никогда не были для нее чем-то естественным, она все же была прекрасной женой и матерью. Даже в те годы, когда ее внутренняя жизнь проходила в почти непрерывных размышлениях, она никогда не пренебрегала человеческими обязанностями ради сверхчеловеческих радостей; но планировала развлечения своих мальчиков и девочек и разделяла их, писала и репетировала пьесы, в которых они играли, и внимательно следила за каждой деталью их жизни.

Ее духовная жизнь развивалась постепенно и равномерно. В ней нет и следа какой-либо психической бури или драматического обращения. Она выросла в религиозной семье, и даже в

детстве, похоже, ее привлекала безмолвная преданность или “мысленная молитва”. Девочкой она была энергичным, импульсивным созданием, полным горячего энтузиазма. То глубокое, инстинктивное стремление к Совершенству, которое делает одного человека художником, другого философом, а третьего святым, рано проявилось в страстном поклонении всему прекрасному. “Tout ce que je connaissais de beau me passionnait et entraînait toute mon âme. La première vue de la mer et des falaises m’arracha des larmes.... Je ne pouvais trouver l’expression qui traduisît assez l’ardeur dont le beau enflammait mon imagination, et je ne voyais pas d’inconvénients à ces entraînements excessifs; au contraire, je m’y livrais de toute la force de ma volonté. Infortunée, mon âme en revenait cependant avec le sentiment du vide et de l’insuffisance, et c’est alors qu’elle rejetait son activité dévorante sur l’idéal qui lui réservait tant de dangers! Moins altérée du beau, je me fusse peut-être contentée des choses réelles, mais comme le coureur, lancé dans un fol élan, dépasse le but, ainsi mon âme s’élançait vers le beau à peine aperçu et cherchait encore au delà.”

В этом важном отрывке мы видим истинный источник мистицизма Люси. Именно жажда абсолютной и неизменной красоты, на которую можно было бы растратить свою великодушную силу обожания и самоотдачи, привела ее, подобно платоникам, через видимую красоту к ее невидимому источнику. У нее было, как она говорит о себе во внезапной вспышке ироничного остроумия, “место для беспокойства, а также цель для мира и вдохновение для создания контента для Инфини”; но только когда молодость почти прошла и она была замужем восемь лет, она нашла то, что искала. Однажды, когда она, как обычно, медитировала над отрывком из *“Подражания Христу”*, она увидела и услышала в своем сознании слова “Боже правый!”, суммирующие и отвечающие одной фразой на смутные усилия и вопросы ее растущего мистического чувства и предлагающие изголодавшейся душе единственное удовлетворение желания. Как Фокс был освобожден от своего конфликта внутренним голосом, который кричал: “Есть только один, кто может рассказать о твоём состоянии”, так и этот внутренний голос говорит Люси (которую это сильно удивило): “продолжай в том же духе, если ты светлый, привлекательный и без силы. Une lumière qui me fit voir comment je pouvais être complètement à Dieu seul dans le monde, et je vis que jusque-là je ne l’avais pas bien compris. Un attrait par lequel mon cœur fut subjugué et ravi. Une force qui m’inspira une résolution généreuse et me mit en quelque sorte dans les mains les moyens de l’exécuter, car le propre de ces paroles divines est d’opérer ce qu’elles disent.”

Мы сразу видим законченный и практичный характер ее реакции на божественное; быстроту, с которой она устанавливает жизненно важную связь между интуицией и действием. Святая Тереза сказала, что целью духовного брака было “непрерывное производство работы”. Итак, для Люси-Кристин то уверенное сознание Присутствия Бога, которое теперь стало частым, “одевая и наводняя” ее, когда она сидела одна за шитьем или принимала участие в какой-либо общественной деятельности, призывало ее прежде всего к “справедливому выбору друзей для развития журналиста любви”; покоряя ее. естественная раздражительность и неприязнь скуке и нереальности благополучного существования. “N’avoir jamais l’air ennuyé des autres. Que de fois je manque à ceci avec les pauvres enfants. Vous êtes ennuyeux! C’est bien vite dit! Est-ce une amabilité divine?”

Все больше и больше, по мере роста ее мистического сознания, созерцательная жизнь становилась для нее наслаждением; и было очевидно, что отвлекаться от нее ради тривиальных целей - настоящее испытание. В компании или занятая домашними обязанностями, она часами проводила с “поглощенной душой, лучшая ее часть была погружена в Бога”. Она “старалась

казаться заурядной” и извинялась, если кто-то замечал ее рассеянность; но в ее дневнике есть несколько записей, которые доставят удовольствие тем, кто осуждает мистицизм как “антисоциальный тип религии”. “Nous avons été nous promener, quatorze. Je remarque que d’aller ainsi avec plusieurs ‘Marthes’ hommes ou femmes, cela ne fait rien. On laisse discourir, on met un mot de temps en temps, mais, en définitive, on demeure bien libre et l’oraison va toute seule. Mais avec une seule Marthe, que c’est terrible! La tête-à-tête oblige à causer presque tout le temps.”

Когда Люси писала это, спустя десять лет после своего первого озаряющего опыта, она была далеко продвинута в созерцании. Она знала то прямое и невыразимое видение Бога, “Самого по Себе Истинного, Благого, Прекрасного; все сущее есть ничто, кроме Него”, которое характерно — хотя она и не знала этого — для объединяющего пути; знала также соответствующий опыт отвержения, когда дверь, открывшаяся в Вечность, казалась плотно закрытой. Было бы утомительно подробно анализировать богатое изобилие мистических состояний, которые она уже продемонстрировала: степени созерцания, экстазы, видения и голоса, все формы, принимаемые ее растущей интуицией Трансцендентного. Многие из них можно найти в трудах великих мистиков. Снова и снова, когда мы читаем ее, нам вспоминаются Анджела Фолиньо, Рейсбрук, Джулиана Норвичская, Екатерина Генуэзская, даже Плотин: однако Люси-Кристин в то время ничего не знала о мистической литературе, и только позже с изумлением обнаружила описания своих собственных переживаний в трудах великих созерцателей.

Эти переживания имели широкий диапазон. Некоторые из них мы с полным основанием рассматриваем как вторжение ее более глубокого “я”, приходящее на помощь часто отвлекающейся поверхностной личности и исправляющее впечатления внешнего мира его собственными намеками на Вечность. Так, в 1875 году она признается, что, когда многие люди были особенно обеспокоены, Божественный голос сказал ей: “Ma fille, я не хочу тебя и меня”. Она ответила: “Сеньор и другие?” Голос произнес: “За то, что я в этом мире, я не хочу быть моим и эль, хозяева и покупатели выбирают не сына для эль, а меня и для меня”, и это своевременное напоминание о единственной Реальности, в которой она жила, и благодаря которой только и в ней реальны все остальные жизни, вернуло ей внутреннее равновесие.

Оценивая ценность этого и многих других ее откровений, мы должны помнить, что Люси-Кристин была ревностной и точной церковницей. Ее вера была буквальной. Она не чувствовала никакого разлада между традиционным христианством в самом конкретном виде и свободой ее собственного общения с Богом. Плоды этого общения часто выражались ею в богословских терминах, и особая атмосфера и тенденции французского католицизма, безусловно, повлияли на форму многих ее размышлений. Таким образом, с одной стороны, ее страстная преданность Личности Христа и тот факт, что ее религиозная практика была сосредоточена на Евхаристии, иногда приводили к видениям явно антропоморфного типа. В них ее интуиция Божьего присутствия воплощалась в галлюцинаторных образах Лица Христа или Его глаз, смотрящих на нее; или фотизмах, которые она объясняла себе как сияние, исходящее от Его личности. Как мы все знаем, подобная драматизация мистических эмоций - сравнительно обычное дело. Элементы, из которых “я” конструирует их, ни в коем случае не все относятся к духовному типу; и опытные мистики соглашались относиться к ним с большим подозрением. Тщательное изучение дневника Люси-Кристин заставляет нас признать, что намеренная пассивность, которую она культивировала, часто отдавала ее на милость своей инстинктивной природы; и что ее скрытые желания иногда принимали благочестивую форму. К этому источнику мы также должны отнести

те “навязчивые идеи и искушения” — другими словами, порывы из низших центров, — которым она часто подвергалась во время созерцания, а также иногда сентиментальный и эмоциональный характер ее реакций на Божественное.

Эти возражения, однако, неприменимы к замечательным “метафизическим видениям” — резким вспышкам реального трансцендентального сознания, — в которых находила удовлетворение ее врожденная страсть к Абсолюту. Затем, по ее словам, Бог, казалось, “отбросил всех посредников между Собой и душой”; и, “омытая и озаренная Божественной субстанцией”, она стала “осознавать Божественную Бездну”, или воспринимать, как Джулиан Норвичский, “Вселенную в точке”, поглощенную простым, но ошеломляющим взором Бога. В этом заключается для нас истинный интерес и ценность признаний Люси-Кристин. Она разделяет с Анджелой Фолиньо и несколькими другими историческими мистиками двоякое понимание Божественной Природы в ее личной и безличной формах; и как совершенно трансцендентной, и в то же время полностью имманентной человеческой душе. В своих описаниях этих видений эта женщина, не сведущая в философии, демонстрирует понимание философских основ религии, которое сделало бы честь опытному теологу. Thus she says, “Il n’y a pas, ce me semble, de vue intérieure qui égale celle de l’essence divine. Mon âme était comme environnée de la substance divine en laquelle elle voyait ce caractère essentiel qui nous est révélé par le mystère de la Sainte Trinité, c’est-à-dire qu’il y a en Dieu l’unité et la distinction, le tout et le particulier, et je sentais combien c’est folie de chercher quelque chose en dehors de lui.” Again, “Étant profondément unie à lui dans la Sainte Communion, je vis Dieu en tant qu’il est le souverain bien, et je compris en même temps que le mal n’est que la négation du bien, un pur *néant*.... Dans cette vue intellectuelle, je compris aussi combien sera grande la confusion des pécheurs quand ils seront jugés, et qu’ils verront que tout le mal qu’ils ont aimé, préconisé, adoré, se réduit au néant! Avoir aimé le néant, avoir vécu pour lui, et perdre pour lui l’Etre éternel!” Здесь взгляд Люси на грех характерен для всех мистиков, которых редко можно убедить, какими бы ортодоксальными они ни были в других отношениях, в том, что все, что не является добром, реально. Мы помним, как Джулиан из Норвича, также прирожденный созерцатель философского склада, говорит: “Я не видел греха; ибо я верю, что он не имеет ни субстанции, ни части бытия”.

Как аналитик своих собственных психологических состояний, Люси-Кристин обладала чем-то от того гения, которым в высшей степени обладала святая Тереза; и она, возможно, имеет для нас дополнительную ценность, потому что говорит не из прошлого и не из монастыря, а из Парижа наших дней. Мы обязаны ей одним из наших самых ярких описаний того понимания Вечной Жизни — погружения нашего длительного существования в Абсолютную Жизнь Бога, — которое Фон Хюгель рассматривает как фундаментальный религиозный опыт. “J’ai observé,” she says, “que pendant l’oraison passive et surtout dans l’état d’union, l’âme perd le sentiment de la durée. Il n’y a plus pour elle de succession de moments, mais un moment unique, et j’ai cru comprendre qu’étant élevée à cet état, l’âme y vit selon le mode de vivre de l’éternité, où il n’y a point de durée, point de passé ni d’avenir, mais un moment unique, infini.” Мы должны снова вспомнить, что женщина, написавшая это, тогда не была знакома с классикой мистицизма. Это ее собственное впечатление, которое она пытается зафиксировать.

Еще раз, рассмотрим этот отчет о состоянии божественного единения таким, каким она его знала: “Я первая, я единственная, кто может позволить себе дистанцию, которую я разделяю с Младенцем, и, наконец, дистанция, которую я не люблю, плюс! Elle veut aller à vous, mon Dieu, et vous êtes en elle!... Perdue en vous, elle oublie elle-même et tout le reste, elle ne sait plus comment

elle vit, ni comment elle aime; elle ne voit plus que Vous seul. Encore ne peut elle pas penser qu'elle vous voit et vous adore; car ce serait se voir elle-même, et en de tels moments elle ne se voit pas, elle ne voit que Vous. Elle connaît et aime par un mode nouveau et incompréhensible, qui est en dehors et infiniment au-dessus de l'exercice ordinaire de ses facultés. Elle sent que l'opération de Dieu a pris la place de la sienne et que c'est Dieu même qui opère en elle la connaissance et l'amour."

Это чувство полной капитуляции перед большей жизнью и большей силой, самой сутью и основой которых является любовь, характерно почти для всех высоких мистических переживаний; и литература о созерцании могла бы привести множество параллелей ко всему, что рассказывает нам об этом Люси. В этом состоянии, как она говорит в другом месте, "жажда духа внезапно утоляется Бесконечностью", и "Бог овладевает основой души без течения времени или ощущения пространства". Тогда замешательство и беспокойство, вызванные в нас дисгармониями повседневной жизни, исцеляются. "Là où tout raisonnement échoue," she says in one of her most beautiful passages; "où l'âme est tellement troublée qu'elle ne saurait même expliquer ce qui la trouble, la divine presence paraît, et soudain le vertige cesse et la paix renaît avec la lumière." Сознание, более или менее полностью прекращая свое нормальное соответствие временному порядку, тогда начинает осознавать вечную и духовную вселенную, в которой мы действительно живем.

Такое отношение к Вечности было характерной чертой мистицизма Люси-Кристин. Часто это вызывало у нее полный моноидеизм экстаза; и она описывает наступление, содержание и прохождение этих состояний с подробностью, которая делает ее дневник ценным документом для психолога. Постоянно, интенсивное осознание Божественного Присутствия сохранялось во многих обязанностях и занятиях дня; "подобно серьезной и нежной ноте, доминирующей над всеми модуляциями клавиатуры моей внешней жизни". Она не боится использовать самые жестокие метафоры, самые конкретные образы в своих попытках выразить интенсивность и реальность той духовной жизни, которую она ведет, этого божественного общения, которым она наслаждается. "Я питаюсь субстанцией Бога". "Я дышу божественной сущностью". "Присутствие Бога настолько ясно, что вера — это не вера, это видение". "Душа играет внутри Бога, как внутри безграничной вселенной". "Божественное действие проникает в мое обожание и преображает его. Это Божественное Существо думает, любит и живет внутри меня". Ни один из мистиков не пошел дальше этого в своих утверждениях; но важно, что почти все величайшие заходят так далеко.

И все же во всем этом Люси-Кристин строго придерживается евангелизма. Сначала она была христианкой, а потом мистиком. Хотя ее выражения могут показаться поразительными, ее мистицизм никогда не выходит за рамки мистицизма святого Иоанна и святого Павла; и ее самые платонические высказывания могут быть оправданы Новым Заветом. Но учения Павла и Иоанна о единении души со Христом для нее не являются просто доктринальными утверждениями. They are vivid descriptions of states she has personally known, when her consciousness truly penetrated to that "région d'amour, région unique, où l'âme trouve un autre jour, une autre vie, un autre air respirable, où du moins tous ces éléments latents se trouvent manifestés, où Dieu seul apparaît, et tout le reste rentre dans l'ombre."

Такое личное и всепоглощающее сознание "величия, силы и простоты Бога" — всеобъемлющего единства, которое могло постичь единство ее духа, — было центральным интересом ее жизни. Она определенно стремилась к тому, что барон фон Хюгель назвал

“вертикальной связью” с Божественным. Тем не менее, это теоцентрическое существование не предполагало ни вялой пассивности, ни духовного эгоизма, в котором его иногда обвиняют. С этической стороны это обязывало ее к постоянной моральной дисциплине, поскольку ее пылкий и импульсивный темперамент слишком легко реагировал на любой внешний стимул. “Я должен отказаться от удовольствий — никогда не работать для собственного удовольствия”. “Моя единственная молитва в том, чтобы я мог не чувствовать радость и горе так ярко: чтобы я мог чувствовать только Тебя”. Это преднамеренное бескорыстие и сосредоточенность на Боге настолько укрепили черты характера, что она смогла спокойно переносить свои многочисленные личные горести и долгие годы слепоты — горький крест для этой страстной любительницы прекрасного, — которые завершили ее жизнь. И все же это не закутало ее в непривлекательные складки “святого безразличия”. Она преданно любила свою семью и безжалостно переживала тревоги и горести человеческой жизни. Ее отношение к другим было щедрым и отзывчивым. Бог, по ее словам, отдает Себя нам, чтобы мы могли отдать Его снова. Его уникальный свет должен проходить через душу, как через призму, распадаясь на множество цветов слова и дела, прощения и доброго совета, молитвы и подаяния, самозабвения и самоотдачи. Хотя она была чрезвычайно сдержанна в отношении своих духовных переживаний, о которых знал только ее духовник, влияние этих переживаний ощущали те, среди кого она жила; и ее дом был известен им как “дом мира”.

Более того, ее любовь к институциональной и сакраментальной стороне религии спасла ее от многих опасностей и экстравагантностей индивидуализма. Это дало ей рамки, в которых ее собственная интуиция могла найти свое место; и действенный символизм, с помощью которого она могла интерпретировать для себя самые утонченные переживания своей души. Она является примером того, как мистик, по-видимому, способен достичь универсального, не теряя и не отвергая его конкретного выражения: усваивает символы поразительной грубости, никоим образом не нарушая своего видения истины. Конфликт между этим видением и конкретными целями народного благочестия был ею проигнорирован; как это обычно игнорируется практическими мистиками институционального типа. Она, прикоснувшись в своих размышлениях к Абсолюту, все же была глубоко впечатлена драмой Церкви, ее церемониями, святыми местами, празднествами, освящениями. Ее внутренняя жизнь питалась его таинствами. Она продемонстрировала силу, столь характерную для христианского мистицизма в его лучшем проявлении, — способность выходить за рамки общепринятых формул веры, не отвергая их; оставаться внутри организма и черпать жизнь из него, без какого-либо умаления присущей душе свободы.

Таким образом, если рассматривать духовную жизнь Люси-Кристин в целом, она обладает богатством и уравновешенностью, которые отражают богатство и уравновешенность ее собственной натуры; ибо еще никогда не было найдено бедного или одностороннего персонажа, способного к полностью развитому и плодотворному мистицизму. Мы видим, как она с детства стремится удовлетворить свою врожденную тягу к реальности, побуждаемая, с одной стороны, стремлением художника к совершенной красоте, с другой - стремлением философа к Вечности. Когда завеса была приподнята и внутренний голос произнес: “Только Бог!” - она сразу же обрела примирение и исполнение этих двух желаний. Последовавший за этим долгий и разнообразный опыт был не более чем раскрытием содержания этих слов. Они раскрыли ей Сущность всей красоты и истины, сияя в том мире видимостей, который она любила до последнего со страстью художника, и в то же время оставаясь неизменной в том мире чистого бытия, которого она касалась в своих размышлениях “превыше всякого чувства,

образа и идеи”. Из-за этого двойного взгляда на реальность ее мистицизм был одновременно трансцендентальным и сакраментальным. Это озарило мир природы, а также символы религии тем простым светом Вечности, в котором она нашла “все красоты, известные и неизвестные, все гармонии, естественные и сверхъестественные”. Люси-Кристин разъясняет нам, как это делали немногие мистики, огромное преобразование обычной жизни, которое происходит от такого расширения сознания; когда “завеса внезапно спадает, Бог являет Себя, и душа *познает* экспериментально то, чего она не знала раньше”. Ее дневник полон отрывков, в которых описываются его радость и великолепие. Я беру одно из них, написанное во времена великих душевных и физических страданий, когда жестокие лишения слепоты уже надвигались на нее, и двух существ, которых она любила больше всего — своего мужа и младшую дочь, — смерть недавно отняла у нее. “Figurez-vous un pauvre prisonnier au fond d’un cachot renfermé et obscur, voyant tout à coup s’entr’ouvrir la voûte de ce cachot, et par là recevant la lumière du soleil, et aspirant avec force l’air du dehors qui lui arrive embaumé des senteurs de la vie et de la chaleur de l’atmosphère resplendissante. Ainsi mon âme s’ouvrait, et buvait Dieu! ... mon âme aspirait et buvait la vie même de la Trinité Sainte, et se sentait revivre, et n’avait plus aucun mal.”

III CHARLES PÉGUY

В суматохе и тревогах первых недель войны мало кто заметил, что Франция потеряла на поле боя одного из величайших своих современных поэтов; бесстрашного и оригинального мыслителя, созидательного мистика, который оказывал уникальное влияние на молодых писателей и мыслителей своего мира. И все же смерть в бою Шарля Пеги, который был убит 5 сентября 1914 года в возрасте сорока одного года, вычеркнула яркую фигуру из современной литературы и стала одной из главных интеллектуальных потерь, понесенных Францией в войне.

Родившийся в Орлеане в 1873 году в крестьянской семье, Пеги обладал многими основными качествами французского крестьянина: твердой независимостью, бережливостью, неутомимым трудолюбием, тесной связью с землей. Его отец был столяром-краснодеревщиком, а мать - знакомой фигурой в соборах, женщиной, которая сдает стулья внаем. Большим другом его детства был старый республиканец-плотник, с которым он часто беседовал и которому был обязан своими первыми политическими идеями. Эта наследственность и эти влияния придали его мыслям и отношению характер, который он никогда не терял. В его зрелых работах мы видим бок о бок результат этих двух компенсирующих элементов в его детском окружении; смесь тайны и домашнего уюта средневекового и глубоко национального католицизма, который находит во французских соборах свои живые символы, острое чувство социальной справедливости, потребности в социальном спасении, которое вдохновило популярный республиканизм в годы после франко-германской войны. Эти черты, которые впоследствии, в сублимированной форме, стали доминировать в его мистицизме и придали ему особый колорит, в нем смешались античная традиция и устремленная вперед надежда, можно проследить до сочетания христианских и демократических впечатлений, которые он получил в детстве. Возможно, только сын французских крестьян мог понять и переосмыслить так, как он

это сделал, фигуру святой Жанны д'Арк, крестьянской девушки, спасшей Францию; и чье стремление исправить и искупить вину, одновременно такое практичное и такое трансцендентное, связывало цели социальных усилий и веры.

Воспитанный в атмосфере провинциального благочестия, Пеги прошел путь от начальной школы до лицея, а в девятнадцать лет, благодаря собственным усилиям и самопожертвованию своей матери, перешел из Орлеана в Парижский университет. Там его энергичный ум и позитивный характер вскоре сделали его центром группы студентов, на которых он быстро приобрел влияние. Там же он совершил переход — почти неизбежный для пылкого молодого человека его круга — от католической ортодоксальности к гуманитарному социализму: первый этап в его духовном паломничестве и первая попытка ответить на тот вопрос, который лежит в основе всех его мыслей и поступков, его поэзии и полемики — “Прокомментируйте, что говорит человек?” Эти слова, которые Пеги вкладывает в уста святой Жанны д'Арк и показывает нам как главную движущую силу ее поступков, определяют также тайный импульс его собственной карьеры. Его мистицизм не был мистицизмом созерцательного, уединенного и опьяненного Богом подвижника: это был мистицизм человека действия с сильной волей, который видит “могущественную красоту” издали и жаждет воплотить ее в обычной жизни. Он смотрел на эту обычную жизнь глазами поэта, который также был дитем народа; различая под ее поверхностью достоинство и красоту ее старинных и простых типов — прядильщика и землепашца, домохозяйки, матери и ребенка.

“Les armes de Jésus, c’est la pauvre famille,

Les frères et la sœur, les garçons et la fille,

Le fuseau lourd de laine et la savante aiguille.”

Но он нашел во французском социализме девяностых сухой и материалистический дух, который не мог удовлетворить его страстный идеализм, его инстинкт завершенной жизни, всеобщего искупления, которое должно гармонизировать душу и тело и удовлетворять их потребности. Таким образом, путем процесса, слишком постепенного, чтобы его можно было назвать обращением, он перерос из гуманизма в несколько антиклерикальный, оригинальный, но в то же время средневековый и мистический католицизм; в котором те идеалы и требования, которые доминировали в его гуманитарный период — чувство прав и достоинства человечества, стремление спасти, “память о великой вселенной человека” — вновь появляются в одухотворенной форме. В христианстве он видел сконцентрированную спасительную силу Духа, никогда не оставляющую человека в покое, но спасающую его даже вопреки его собственной воле, добивающуюся своих побед благодаря злу и дисгармониям жизни или вопреки им. Вера, которой он достиг — несомненно, подпитываемая детскими воспоминаниями, — была абсолютной и буквальной, и легче всего выражала себя в средневековых формах. Модернизм внушал ему ужас; он не желал ни умаления сверхъестественного, ни переосмысления догм. Вера, которая сражалась в крестовых походах и строила соборы, была той, в которой он чувствовал себя как дома и которую, как он верил, ему суждено вернуть в душу Франции: “Любовь, это католическое возрождение, которое свершилось для меня”.

Однако его внутренняя жизнь была полна трудностей и несчастий. В нем были две натуры, два враждующих импульса, которым мы должны приписать многие горести и разочарования в его жизни: ведь его великие достижения и как поэта, и как основателя *Cahiers de la Quinzaine*

принесли ему мало личной радости. С одной стороны своей натуры он был гордым, неистовым, воинственным; полным разрушительной энергии, упрямого фанатизма, который находил выход в его жестоких политических памфлетах, часто выражавших с неотесанной энергией крестьянина свою бескомпромиссную ненависть и любовь. Хотя он был таким ревностным христианином, его нельзя было назвать ни кротким, ни нежным. Он никогда не мог удержаться, чтобы не нанести удар за ударом, и своим нетерпением и нетерпимостью по очереди отталкивал своих друзей-социалистов и католиков. Примерно в 1910 году, поссорившись таким образом с большинством своих коллег, он удалился на добровольную пенсию, в которой духовная сторона его раздвоенного темперамента, по-видимому, наконец получила некоторую возможность для роста. Его мистические стихи — все написанные между 1910 и 1913 годами — показывают нам любовь и экзальтацию, на которые он теперь стал способен; чистоту того видения, которое вдохновляло его на энергичную партизанскую войну против обмана и низости современной жизни, и которое теперь стало главным фактором в его сознании. Writing in 1912 to his old friend Joseph Lotte, he says, “Mon vieux, j’ai beaucoup changé depuis deux ans; je suis devenu un homme nouveau. J’ai tant souffert et tant prié. Tu ne peux pas savoir.” Тайну этого внутреннего конфликта, тех ужасных месяцев, в течение которых, как он впоследствии признался, он не мог сказать “Да будет воля твоя”, он никому не раскрывал; но намеки на путь, которым он прошел, можно найти в его стихах. Мистическая уверенность, которая вдохновляет их самые прекрасные отрывки, кажется, никогда не получала полного контроля над его психическим существом. Молитвенная жизнь и жизнь личной борьбы протекали бок о бок, не будучи полностью согласованными; и сомнительно, достигал ли он когда-либо того полного подчинения божественному действию, “в котором единственном мы не отрекаемся от своего истинного ”я“”, что характерно для развитой мистической жизни. “Celui qui s’abandonne ne s’abandonne pas, et il est le seul qui ne s’abandonne pas.” Несомненно, Пеги адресовал это наблюдение самому себе, и оно отражает его собственную главную потребность. Та глубокая перестройка характера, то бескорыстие нравственной природы, которое должно предшествовать духовному объединению и поэтому является единственной основой внутреннего мира, никогда не совершались в нем. Подобно своей покровительнице и героине Святой Жанне, он сочетал в себетепераменты борца и мечтателя, но ему так и не удалось объединить их в одно целое.

Мы знаем также кое-что о внешних обстоятельствах, которые усугубили его трудности. Женатый в период своего агностицизма на вольнодумке, его глубокое уважение к свободе человека запрещало ему навязывать жене свои собственные убеждения или даже приводить своих обожаемых детей к крещению против воли их матери. За этот отказ ему самому было отказано в доступе к таинствам; и поэтому этот страстный католик, по совести говоря, жил и умер вне общения с официальной Церковью. Никто по-настоящему не поймет позицию Пеги или смысл его стихов, если не будет иметь в виду эту парадоксальную ситуацию и этот постоянный элемент разочарования и незавершенности в его опыте. В каком-то смысле он был изгнанником, постоянно взиравшим на любимую страну, которую он знал и понимал намного лучше, чем многие ее граждане. Глубоко религиозный, он жил в разладе со своим религиозным миром. Способный на самые странные непоследовательности и отказы, хотя и не щадя себя от связанных с ними мучений, он мог совершить пешее паломничество в Шартр, чтобы помолиться за жизнь своего больного ребенка; но при этом не столкнулся бы с борьбой, необходимой для того, чтобы сделать этих детей членами Церкви, в которую он верил. “Je ne peux pas m’occuper de tout. Je n’ai pas une vie ordinaire. Nul n’est prophète en son pays. Mes petits ne sont pas baptisés. A la sainte Vierge de s’en occuper!”

Сам он чувствовал себя призванным посвятить свои силы, не отвлекаясь, той миссионерской пропаганде, в которой нашли творческое выражение мистические и воинственные стороны его натуры и которой посвящена его поэзия и большая часть его прозы. “Il y a tant de manque. Я требую”, - говорит святая Жанна терпеливой монахине, которая пытается научить ее смирению: и здесь она выражает глубочайшее убеждение Пеги. Людям так многого не хватает, чтобы обрести радость, покой и любовь. Необходимы действия не меньшие, чем молитва; каждая душа должна внести свою лепту в удовлетворение потребностей мира, ибо мы являемся пособниками зла, если ничего не делаем, чтобы предотвратить его. В нетерпеливом и беспокойном сердце Пеги никогда не было места тому “потустороннему” мистицизму, который достигает любви к Богу за счет любви к дому и ближним; ибо религия, по его мнению, была делом плоти и крови, а не чистого духа - не просто трансцендентальным, но конкретным, национальным, братским, даже революционным. С этой стороны, его мистицизм представляет собой одухотворение той активистской философии, которая занимала видное место в годы становления его жизни и не могла не оказать на него мощного влияния.

И как мистик, и как патриот, он обладал страстью реформатора: это также было мерой жестокости и нетерпимого рвения реформатора. Он работал во имя более благого и разумного мира, возвращения человеку его утраченного наследия. Он чувствовал, что современная Франция была неправильной. Оно утратило связь с реальностью; ошибочно принимало своих профессоров и ученых за апостолов, свои кодексы и системы за истину, свои политические институты за свободу, “триумфы цивилизации” за товары длительного пользования. Она утратила свежесть, наивность, надежду: пожертвовала красотой и радостью ради воображаемого прогресса и комфорта. На смену древним типам человеческой ценности, примитивным, но величественным фигурам родителя и ребенка, ремесленника и земледельца, оно породило ошеломленную жертву современного образования “наедине с картоном и сыном на базаре”. В этом извращении жизни и культивировании второсортности он видел “вселенское зло”, которое отравляет источники человеческого счастья. И все же за всем этим и внутри него Пеги, провидец и оптимист, увидел возможное восстановление добра; человечество вернулось к соприкосновению с реальным и вечным миром. Он видел, как его любимая Франция перестает быть “un peuple qui dit non” и становится, благодаря интенсивности и гармонии действий и видения, “une race assistative”. Он смотрел сквозь обман, притворство и плохую работу на небеса, в которых должны быть не только люди, но и вещи: “Танцуй в раю, как в Монреале, и твоей аурой увидят тебя люди; и твоей аурой выберут. Tout ce qui existe et qui est réussi. Les cathédrales, par exemple. Notre Dame, Chartres, je les y mettrai.”

Именно такого возвращения человечества к здоровой и прекрасной жизни, для которой оно было создано, он поначалу искал в социализме; и более ранние номера *Cahiers de la Quinzaine*, основателем и редактором которой он был, отражают эту веру. Тогда он видел социализм в его идеальном аспекте, как триумф справедливости и любви: разумная карьера, предлагаемая всей расе. Ради этого триумфа, этого переустройства обычной жизни он никогда не переставал работать; но более глубокий опыт научил его, что этого нельзя добиться никакими изменениями, навязанными обществу извне, или какой-либо перестройкой отношений между людьми. Необходима была перестройка отношений между человеком и Богом; изменение сердца, перестройка жизненных ценностей, произведенная изнутри, которая должна была сделать возможной полную одухотворенность существования. Поэтому в свой последний и самый творческий период Пеги стал христианским мистиком оригинального типа; пламенным миссионером, который выступал против интеллектуализма, материализма и индивидуализма,

которые Франция начала двадцатого века ошибочно принимала за прогресс, с помощью антиинтеллектуальной, националистической и глубоко католической пропаганды. Именно к этому периоду относятся его поэзия и большая часть его самой яростной прозы. Все это имеет дидактический замысел, но благодаря остроумию, искренности и замечательному творческому гению автора спасено от обычной участи тех, кто пытается использовать искусство в назидательных целях. Проза в значительной степени противоречива и неизбежно в какой-то степени страдает от этого: ведь Пеги был жесток, а иногда и несправедлив, когда нападал на ошибки и безумства того времени, и в его распоряжении была удивительная сила насмешки, иронии и презрения. Однако даже здесь его инстинкт красоты постоянно заявлял о себе: и в разгар какой-нибудь язвительной атаки на “прогрессивную” политику или модернистскую теологию мы сталкиваемся с внезапным вторжением красоты, которое переносит нас в атмосферу его стихотворений. Эти стихотворения делятся на две группы: во-первых, “Тритаины”, которые он написал к 500-летию со дня рождения Жанны д'Арк, “Святая ла плюс великие апры Святой Марии”, и в которых рассказывается о ее духовной подготовке к спасению Франции; “Милосердие Жанны д'Арк” (1910), “Порш дю Мистерэ второй верности” (1911), “Святые невинные” (1912). Все они написаны нерегулярными стихами без рифмы; стих настолько неопределенный по конструкции, что его часто невозможно отличить от ритмичной прозы. Они состоят в основном из длинных медитативных бесед, чередующихся крайностями домашнего уюта и возвышенности, и вложены в уста Жанны и мадам Жервез, францисканской монахини, которым она рассказывает о своих проблемах и мечтах — подходящий прием для передачи собственного религиозного и патриотического евангелия Пеги. За ними последовали три тома в рифмованных двенадцатисложных стихах, которые он назвал *Tapisseries*: “Святая Женевьеве и Жанна д'Арк” (1912), “Нотр-Дам” (1913) и “Ева” (1914), возможно, его лучшая и наиболее выдержанная отдельная работа.

Когда мы рассматриваем эти стихи по порядку, мы обнаруживаем, что можем проследить в них развитие последовательной философии жизни: ибо, подобно большинству убежденных противников интеллектуализма, Пеги был глубоким мыслителем, полагавшимся в гораздо большей степени, чем он когда-либо признался бы, на нечестивые процессы необычайно острого ума. Нарочитая простота речи, напускная непосредственность отношения обманчивы и скрывают глубоко обоснованный взгляд на вселенную.

“Je n’aime pas, dit Dieu, celui qui pense

Et qui se tourmente, et qui se soucie

Et qui roule une migraine perpétuelle.”

Это не доктрина углежого; это доктрина опытного философа, с горечью осознающего ограниченность своего мозга.

Основой его кредо является по сути мистическая вера, так прекрасно выраженная в *Еве*, в солидарность Вселенной. Как человечество едино и неделимо, так и человеческое и божественное не могут быть разделены. “Нус sommes де солидарности damnés éternels”, - сказал он, когда ему было двадцать, и в его посмертной работе *Клио*, он повторяет одну и ту же истину. “Jésus est du même monde que le dernier des pécheurs; et le dernier des pécheurs est du même monde que Jésus. C’est une communion. C’est même proprement cela qui est une communion. Et à parler vrai ou plutôt à parler réel il n’y a point d’autre communion que d’être du

même monde.” Таким образом, духовный и вечный мир - это не нечто, противоречащее естественному порядку вещей, но тесно переплетенный с ним, забытый элемент реальности, который единственный может сделать человеческое существование достойным и сладостным.

“Car le surnaturel est lui-même charnel

Et l’arbre de la grâce est raciné profond

Et plonge dans le sol et cherche jusqu’au fond,

Et l’arbre de la race est lui-même éternel.

Et l’éternité même est dans le temporel

Et l’arbre de la grâce est raciné profond

Et plonge dans le sol et touche jusqu’au fond

Et le temps est lui-même un temps intemporel.”

Следовательно, то, что он осознает и указывает, не является какой-то далекой трансцендентной жизнью и реальностью, оторванной от нашей нормальной, текущей, меняющейся жизни и реальности. Скорее, он настаивает на красоте и благородстве, глубоком духовном качестве этой непосредственной жизни; сверхъестественном характере самой природы, если смотреть на нее с точки зрения христианского идеализма. Пресвятая Дева - это она сама:

“Infiniment céleste

Parce qu’aussi elle est infiniment terrestre.”

В христианстве, с его инкарнационной философией, его сбалансированным культивированием активной и мистической жизни, его сакраментальным прикосновением ко всем обычным вещам, он видит единственное совершенное выражение этого принципа; единственную силу, способную охватить и одухотворить весь богатый комплекс существования. Преисполненный решимости донести до своих соотечественников, с одной стороны, конкретную и объективную природу христианской жизни, с другой - душевную простоту, необходимую тем, кто хотел бы ее понять, он отвергает все попытки религиозного философствования или символической интерпретации. Его трактовка теологии характеризуется нарочитой домашней буквальностью, наивным использованием традиции, что крайне раздражало его критиков-агностиков и модернистов; и что может быть сочтено неприятным некоторым религиозным умам, неспособным осознать тесную связь между весельем и верой. Другим покажется, что он единственный среди современных писателей вновь постиг средневековый секрет фамильярности в сочетании с обожанием: любви, благоговения и видения, глубокой серьезности, которые все же оставляют место для смеха. Его представление о Боге бесстыдно антропоморфно. (“Я такой почтенный человек, как ты, право французского”). И все же оно полно серьезной красоты, чувства отцовства, мистического осознания Божественного желания. Богооткровенная религия - это Слово Божье, и поэтому она означает то, что в ней говорится. “Jésus n’est pas venu pour nous dire des amusettes,” says Madame Gervaise to Joan of Arc.

Вера, которую Пеги хотел восстановить во Франции, не была религиозным рационализмом модерниста и тем более не была болезненным эстетическим пылом Гюисманса. Это была

простая повседневная вера прошлого, скромная, но уверенная связь со сверхъестественным порядком, мужество и надежда, которые уходят корнями в традицию и полностью независимы от интеллектуальных тонкостей. “La foi est toute naturelle, toute allante, tout simple, toute venante”—the great and simple affirmation. Совершенным представителем этой веры является не уставший от мира новообращенный, а здоровый, не осознающий себя ребенок; а ребенок, по мнению Пеги, является самой святой и наиболее значимой фигурой в человеческой группе. “C’est l’enfant qui est plein et l’homme qui est vide.” Только в ребенке и в тех незапятнанных человеческих существах, которые сохраняют свою детскую простоту сердца, мы видим неиспорченную человечность: только в ребенке мы видим воплощенную надежду. “J’éclate tellement dans ma création,” says God, “et surtout dans les enfants.”

“On envoie les enfants à l’école, dit Dieu.

Je pense que c’est pour oublier le peu qu’ils savent.

On ferait mieux d’envoyer les parents à l’école.

C’est eux qui en ont besoin

Mais naturellement il faudrait une école de moi

Et non pas une école d’hommes.”

Нежность и очарование тех отрывков, в которых он воспеваает важность и святость детства, его невинность, способность к взрослению, его девственный взгляд, свежесть и силу отклика, ставят его в первый ряд поэтов, обратившихся к этой самой сложной теме, и постоянно напоминают нам о Блейке:

“Comme leur jeune regard a une promesse, une secrète assurance intérieure, et leur front, et toute leur personne.

Leur petite, leur auguste, leur si révérente et révérende personne....

Heureuse enfance. Tout leur petit corps, toute leur petite personne, tous leurs petits gestes, est pleine, ruisselle, regorge d’une espérance.

Блистать, вернуть себе невинность

Qui est l’innocence même de l’espérance.”

Эта надежда, детство сердца, является для Пеги самым ценным из человеческих качеств и тем, в котором человек ближе всего подходит к пониманию Божественной Идеи. Иисус - “человек, который надеялся”, и христианское наступление, которое является нападением надежды, само по себе может пробить брешь в обороне вечности. Это “вера, которую Бог любит больше всего”; начало свободы, точка роста жадного духа жизни. Вера созерцает то, что есть: Милосердие любит то, что есть: только Надежда созерцает и любит то, что должно быть. Вера статична; надежда динамична. Вера - это великое дерево; надежда - это набухающий сок, маленький, набухающий бутон на побеге.

“La petite espérance

Est celle qui toujours commence”—

постоянный элемент во всех усилиях и во всех переменах. Она обманывает нас двадцать раз подряд; и все же она единственная из наших лидеров, кто никогда не обманывает нас в конце. Она придает значимость человеческому труду, красоту и смысл человеческому страданию, реальность человеческой радости. В одном из своих самых прекрасных стихотворений он описывает увенчание человечества этой живой, расцветающей диадемой надежды.

“Comme une mère fait un diadème de ses doigts allongés, des doigts conjoints et affrontés de ses deux mains fraîches

Autour du front brûlant de son enfant

Pour apaiser ce front brûlant, cette fièvre,

Ainsi une couronne éternelle a été tressée pour apaiser le front brûlant.

Et c'était une couronne de verdure.

Une couronne de feuillage.”

Более того, “cette curieuse enfant Espérance” также является движущей силой духовного ордена. Сам Бог надеется на человека и в человеке: вложил Свою вечную надежду в руки человека и дал ему, наряду с даром свободы, ужасную силу расстраивать или достигать цели Божественной Любви.

“Le plus infirme des pécheurs peut découronner, peut couronner

Une espérance de Dieu.”

Такая свобода является самым условием духовности; ибо вера, надежда и милосердие - это не рабские добродетели, а устремленные к небу импульсы свободной души, действия воли. В этом их ценность, поскольку только в истинной любви, добровольном служении, осознанном выборе могут быть реализованы возможности человеческой природы:

“Toutes les soumissions d'esclaves du monde, ne valent pas un beau regard d'homme libre.”

Следовательно, для автора этого евангелия свободы и надежды путь к спасению прямо противоположен тому, который описан Гюисмансом и его школой. Типичная душа для Пеги - это не “дважды рожденный”, измученный и привередливый сластолюбец Дюрталь, которого всепоглощающее чувство греха в конце концов заставило искать примирения. Это “однажды рожденное” простое и пылкое крестьянское дитя, Жанна д'Арк; принесенная прямо из овчарни, чтобы служить героическим целям Бога.

“Tenant tout un royaume en sa ténacité

Vivant en plein mystère avec sagacité

Mourant en plein martyre avec vivacité

La fille de Lorraine à nulle autre pareille.”

Типичный опыт - это опыт роста, свежести, новизны; правильно направленное действие и видение, которое видит красоту и достоинство в старинных и обыденных трудах расы.

Возделывающий землю и воспитывающий детей, верный священник, сильный и преданный солдат — из них состоит царство небесное. Из них и с их помощью была построена старая Франция; и благодаря этим идеалам и добродетелям, а также национальным святым, в которых они выражены, новая Франция может быть спасена. С Гюисмансом в наши мистические моменты мы обычно находимся в церкви, где нам помогают благовония и незамысловатые песнопения самого высокого качества; с Пеги мы находимся на открытом воздухе, в рыночном саду или в детской. Там его поэзия, по прекрасному образу Фрэнсиса Томпсона, “играет у подножия Креста”. Даже Святые Невинные на небесах играют в кегли своими ладонями и коронами. “По крайней мере, я так думаю, - говорит Бог, - потому что они никогда не спрашивали *Моего* разрешения”.

“Tel est mon paradis.... Mon paradis est tout ce qu’il y a de plus simple.”

Бок о бок с духовным евангелием Пеги, или, скорее, вплетенный в него, идет его практическое и патриотическое евангелие. Поскольку для него вся жизнь была наполнена духовным значением, он видел в патриотической страсти таинство небесной любви, а в земных городах - символы Града Божьего. Следовательно, национализм был для него, как и для Достоевского, по существу религиозным, а Жанна д'Арк —

“Une humble enfant perdue en deux amours,

L’amour de son pays parmi l’amour de Dieu”—

был совершенным святым, слившим две половины человеческого опыта в одно целое. Эти два аспекта любви он не мог разделить, ибо они в равной степени казались ему цветами завершенной жизни. Даже Богу, подумал он, было бы трудно сделать выбор между ними.

“Dans une belle vie, il n’est que de beaux jours,

Dans une belle vie il fait toujours beau temps.

Dieu la déroule toute et regarde longtemps

Quel amour est plus cher entre tous les amours.

Ainsi Dieu ne sait pas, ainsi le divin Maître

Ne sait quel retenir et placer hors du lieu

Et pour lequel tenir, et s’il faut vraiment mettre

L’amour de la patrie après l’amour de Dieu.“

Этот мистический патриотизм был его великим даром сознанию Франции; и именно ее возрождению была по-настоящему посвящена его работа. Это была идеальная Франция, “старшая дочь Бога”, которая требовала его преданности и вдохновляла на создание его лучших стихов. Она - творческая нация, возделывающая сады и сеющая семена, нация, которая обращает все сущее к целям более изобильной жизни:

“Ici, dit Dieu, dans cette douce France, ma plus noble création,

Dans cette saine Lorraine,

Ici ils sont bons jardiniers....

Toutes les sauvageries du monde ne valent pas un beau jardin français.

Honnête, modeste, ordonné.

C'est là que j'ai cueilli mes plus belles âmes."

Пеги видел Францию в трудолюбивом и героическом прошлом, с ее древними традициями культуры, свободы и порядка: терпеливую, скрупулезную, прилежную, ухаживающую за своими грядками и пропалывающую поля - ибо хорошая работа всегда была в его глазах залогом здоровой души. Он надеялся на нее в будущем: будущем, которое будет обусловлено не прогрессивным характером ее политических институтов, а ее свежестью, ее вечной юностью; прежде всего, ее духом надежды.

"Peuple, les peuples de la terre te dirent léger

Parce que tu es un peuple prompt....

Mais moi, je t'ai pesé, dit Dieu, et je ne t'ai point trouvé léger.

O peuple inventeur de la cathédrale, je ne t'ai point trouvé léger en foi.

O peuple inventeur de la croisade, je ne t'ai point trouvé léger en charité.

Quant à l'espérance, il vaut mieux ne pas en parler, il n'en a que pour eux."

Благодаря любви и трудолюбию своей матери и бабушки — ведь его отец умер до его рождения — было естественно, что Пеги нашел в верной и трудолюбивой женщине высшие образцы человеческой правды и доброты. Два таких типа снова и снова появляются в его стихотворениях как живые символы национальной души: святая Женеви́ева, "мстительница бержер, жена и паруси́янка", чьи молитвы и стойкость спасли Париж, и, прежде всего, святая Жанна д'Арк, "enfant échappée à de pauvres familles", в которой двойная любовь к Богу и человеку, воплощенная в энергичных действиях, помогла изменить историю Франции. В "Трехмистериях", которые он написал в ее честь, он превозносит три качества, в которых он нашел секрет святости, значимости и силы святой Жанны: ее пламенное милосердие, ее неугасимую надежду, детскую невинность ее души. Благотворительность, страстное стремление помогать и спасать побудили ее спасти Францию от ее страданий. "Il y a tant de manque, il y a tant à demander." В этом глубоком ощущении того зла, которое необходимо исправить, ее миссия, а по мнению Пеги, и миссия всех христиан, берет свое начало. Надежда, постоянно возрождающаяся вера в возможное совершенство, "невидимое, бессмертное и невозможное в вечности", придавали ей смелости повиноваться своим Голосам и силы совершать, казалось бы, невозможные поступки. Поскольку в душе она была ребенком, с незапятнанным детским мировоззрением, простотой и изюминкой — со всей ее отстраненностью от нереальных сложностей взрослого существования — у нее были уверенность, свежесть, инициативность, которые помогли ей преодолеть сверхчеловеческие трудности ее задачи:

"Ce grand général qui prenait des bastilles

Ainsi qu'on prend le ciel, c'est en sautant dedans,

N'était devant la herse et parmi les redans
Qu'une enfant échappée à de pauvres familles....
"Elle est montée au ciel ensemble jeune et sage
A peine parvenue au bord de son printemps
Au bord de sa tendresse et de son jeune temps
A peine au débarqué de son premier village."

Таким образом, святая Жанна предстает как высший пример практического мистика; укорененная в почве и проводница той спасительной силы, которая никогда не успокоится, пока не разрешит противоречия в жизни человека и не введет его в царство реальности. Для Пеги она не только спасительница и воплощенная душа Франции, но также, в своем духе молитвы и воинственной энергии, лидер и покровительница всех тех, кто не теряет надежды, кто "стремится исправить всеобщее зло".

"Heureux ceux d'entre nous qui la verront paraître
Le regard plus ouvert que d'une âme d'enfant,
Quand ce grand général et ce chef triomphant
Rassemblera sa troupe aux pieds de notre maître."

Достаточно легко выявить недостатки Пеги, как литературные, так и темпераментные. К числу первых мы должны отнести его утомительные манеры и очевидное отсутствие формы, его отступления и впадения в дидактику, его преувеличенную любовь к повторениям: то, как его стих в таком стихотворении, как *Ева*, кажется, продвигается вперед посредством страстных повторений, строфа за строфой, подобно волнам одного прилива, отличающимся лишь мельчайшими словесными изменениями. Что касается темперамента, мы должны признать его негибкое высокомерие, полное отсутствие сочувствия к точке зрения его оппонентов, а также что-то от угрюмой недоверчивости крестьянина: недостатки, которые сохранялись бок о бок с его настоящим мистическим энтузиазмом, поскольку его натура никогда полностью не объединялась. С одной стороны, духовный поэт, с другой стороны, он был и оставался до последнего вспыльчивым и часто жестоким памфлетистом: вел как против личных врагов, так и против общественных движений партизанскую войну, в которой он, как и его покровительница, казался себе борцом за свои Права. Как и у большинства поэтов, которые также являются миссионерами, апостольское рвение иногда брало верх над художественной осмотрительностью. В ярости своих оскорблений глупости, педантичности, трусости и любви к комфорту современного мира он хватался за любой образ, который попадался под руку; иногда это приводило в замешательство. Ни один другой поэт, пожалуй, не осмелился бы включить антипирин в свой возмущенный перечень наших слабостей и преступлений. И все же, в противовес этому, какой другой поэт наших дней достиг столь широкого размаха эмоций, раскрыл нам столь великую и серьезную личность? Когда мы рассматриваем его диапазон, нежную простоту его пассажей о маленьких детях, возвышенный гимн Пресвятой Деве и обращение к ночи в *"Верной деве"*, торжественное, но пылкое прославление "оружия Иисуса" — страдания, бедности, неудачи, смерти — в *Таписсерии Святой Женевиевы*; и "Евы" с ее

чередующимися нотами иронии и экзальтации, ее изысканной заключительной рапсодии о святой Женеви́еве и святой Жанне д'Арк, "двух пастушках Франции". "... тогда мы забываем проповеди и обличительные речи и чувствуем, что мир потерял в Пеги великого христианского поэта. Он умер, как, мы можем быть уверены, ему хотелось бы, защищая страну, которую он так страстно любил; и странно острый интерес вызывают те стихи из его последнего опубликованного произведения, которые он посвящает "бедным грешникам", искупленным этой самой священной из смертей:

“Heureux ceux qui sont morts pour la terre charnelle,

Mais pourvu que ce fût dans une juste guerre.

Heureux ceux qui sont morts pour quatre coins de terre.

Heureux ceux qui sont morts d’une mort solennelle....

“Heureux les grands vainqueurs. Paix aux hommes de guerre.

Qu’ils soient ensevelis dans un dernier silence.

Que Dieu mette avec eux dans la juste balance

Un peu de ce terrain d’ordure et de poussière.

“Que Dieu mette avec eux dans le juste plateau

Ce qu’ils ont tant aimé, quelques grammes de terre.

Un peu de cette vigne, un peu de ce coteau,

Un peu de ce ravin sauvage et solitaire....

“Mère, voici vos fils et leur immense armée.

Qu’ils ne soient pas jugés sur leur seule misère.

Que Dieu mette avec eux un peu de cette terre

Qui les a tant perdus et qu’ils ont tant aimée.”

НАПЕЧАТАНО В ВЕЛИКОБРИТАНИИ КОМПАНИЕЙ RICHARD CLAY AND SONS, LTD.,

БРАНСУИК-СТРИТ, СТЭМФОРД-СТРИТ, ЮГО-ВОСТОЧНАЯ 1 И БАНГЕЙ, САФФОЛК.

Сноски

1. За переводы стихов, приведенные в нижеследующих отрывках, я в долгу перед большим мастерством и добротой миссис Теодор Бек, который, обладая особым талантом к этому сложному искусству, щедро приготовил для меня эти версии стихов Мехтильд.

- Примечания переписчика:
- Сноски приведены в конце текста и связаны для удобства использования.